

رئيس النفس

٣

أصل الإنسان وسر الوجود

باسم كمال

منشورات دار ومكتبة الهلال بيروت

Bibliotheca Alexandrina

0014500

رحمته النفس

٣

أَصْلُكَ الْإِنْسَانِيَّةُ وَسِرُّ الْوُجُودِ

بِاسْمَةِ كَيَّالٍ

منشورات
دار ومكتبة الهلال
بيروت

جميع الحقوق محفوظة للمبتكر

الطبعة الأولى ١٩٨٣

العنوان

الإدارة العامة - بيروت شارع المقداد - نهاية فويات ومجازي

ح.ب. : ٣٠٥ / ١٥

مقدمة

ان ومضات النفس التي تبعث في الجسد الدفء والشوق الى ارتشاق رحيق العلوم والمعارف التي تنقل الإنسان من القوة والتقص في الذات إلى العِل والكمال والمثالية حيث يشعر بالاستقرار والاطمئنان والسعادة القصوى .

هذه الومضات ليست في اعتقادي سوى نفحات ذاتية شعشعانية تنير دروب المسالك الانفعالية التوحيدية الناتجة عن خلجات الذات الانسانية التواقة إلى اكتشاف أعماق ما يحيط بها من موجودات لاستجلاء معالم القدرة الابداعية ولس دفقات معطياتها الكمالية الناهدة إلى الاستحمام في بحورها القدسية الفاعلة في المكونات العلوية والسفلية .

هذه النفس ينبغي على الإنسان مهما كانت تطلعاته وتأملاته ، أو أفكاره أن يعرفها معرفة حقة صميمية ليتوصل عن طريق هذه المعرفة إلى اكتشاف ماهية القوة المبدعة التي وهبتها البقاء ومنحتها الخلود ، كما أعطت الجسد الذي يحملها الفناء والبوار والعدم ليعود الى العناصر التي تركب منها وهي : التراب والماء والهواء والنار .

ومن المسلم به أن النفس الإنسانية قد حظيت منذ ارتباطها بالجسد بالكثير من الابحاث والدراسات والتأملات الوجدانية ، حيث راح الإنسان يتساءل عن هذه الجوهرية السرمدية الخالدة التي سجنّت في جسده منذ ولادته وحتى مغادرته هذا العالم . فيقول بينه وبين ذاته يا ترى من أين أتت ؟ وكيف وصلت وتعلقت بهذا الجسد ؟ وما هي الغاية من سجنّها في هذا الجسد ؟ وهل هي خالدة أم تفنى بفناء الجسد ؟ .

هذه التساؤلات والاستفسارات لاتزال منذ بدء الخليقة وحتى عصرنا الحاضر تتكرم في غيلة الإنسان وتتفاعل في أعماقه وفكره وعقله فلا يجد الأجوبة الوافية الشافية عليها ، مما يجعله دائئاً وأبدأً يدور في دوامة متواصلة لا نهاية لها ولا قرار من الخوف والقلق ، ولن يشعر بالطمأنينة والسعادة إلا إذا عرف ذاته ، وعن طريق هذه المعرفة ، تمكن أن يعرف خالقه ومبدعه وموجده .

وانطلاقاً من هذه المعرفة الذاتية كهدف تتمحور عليه الارهاصات النفسية ، بدأت معالم الأبحاث والدراسات تظهر الى عالم الوجود بأشكالها المتنوعة التي شغلت تفكير وعقول كبار العلماء والفلاسفة والباحثين . وكانت مجمل الآراء والأفكار والنظريات التي طلعوا بها علينا متناقضة تارة ومتضاربة أخرى لا تعطي الدليل الحقائي الذي يجسد معالم النفس ويظهرها على حقيقةتها .

ولما كان كتابنا هذا بحث حول مختلف الأفكار والآراء والنظريات التي تتصل بالنفس الانسانية من قريب أو بعيد ، لا بد لنا من إيراد بعض هذه الآراء والنظريات لنعطي القارئ فكرة واضحة عن مدى سعي الإنسان عبر القرون والأجيال للوصول إلى معرفة نفسه .

ولما كان الفيلسوف الإسلامي (أبو علي ابن سينا) في طليعة الحكماء الذين عالجوا بصدق وأمانة قضية النفس ، نرى لزماً علينا التعرض بصورة خاطفة وموجزة إلى ما أورده في قصيدته العينية المعروفة التي يقول في مطلعها :

هبطت إليك من المحل الأرفع
ورقاء ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة ناظر
وهي التي سفرت ولم تبرقع
وصلت غلى كره إليك وربما
كرهت فراقك وهي ذات تفجع
أنفت وما أنست ولما واصلت
ألفت مجاورة الخراب البلقع
وأظنها نسيت عهداً بالحمل
ومنازلاً بفراقها لم تقنع
حيث إذا حصلت بهاء هبوطها
في ميم مركزها بذات الأجرع
علقت بها ثاء الثقيل فاصبحت
بين المنازل والطلوع الخفضع

تبكي اذا ذكرت عهداً بالحمى
وتظل ساجدة على الدمن التي
اذ عاقها الشكل الكثيف وصددها
وغدت مفارقة لكل مخلف
حتى اذا قرب المسير الى الحمى
سجعت وقد كشف الغطاء فابصرت
وغدت تغرد فوق ذروة شاهق
بمدامع تهمى ولم تقلع
درست بتكرار الرياح الأربع
نقص عن الأوج الفسيح الأرفع
عنها حليف الترب غير مشيع
ودنى الرحيل الى الفضاء الأوسع
ماليس يدرك بالعيون المهجع
والعلم يرفع قدر من لم يرفع

والجدير بالملاحظة أن الكثيرين من العلماء قد حاولوا ضمن إمكانياتهم العلمية شرح هذه القصيدة فجاءت شروحاتهم وتفسيراتهم مع الأسف الشديد خالية من الأهداف التي رى إليها بن سينا ، لذلك رأينا أن نقدم شرحاً وافياً كافياً للداعي الحقاني علي ابن الوليد فنشره للمرة الأولى تنويراً للأذهان فعسى أن يجد الباحث فيه ما يروي ظمأه .

ويأتي دور حجة الاسلام (أبو حامد الغزالي) الذي حاول جاهداً الغوص في أعماق النفس الانسانية ، ولكن محاولته هذه باءت بالفشل الذريع كونه نحى الناحية الشرعية التي لا تنسجم أبداً مع ما تذهب إليه النواحي الفلسفية الروحية . ومع هذا فقد جاءت بعض أفكاره منسجمة مع عصره الذي عاش فيه ولأقت الاستحسان من الفقهاء والعلماء ، غير أن فلاسفة ذلك العصر قد استهجنوا آرائه ، واستغربوا أن يطلع عالم كالغزالي بمثل هذه الآراء البعيدة عن روح الاسلام .

فالغزالي على سبيل المثال لا الحصر يقول في كتابه (المنقذ من الضلال) : ^(١) « ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلاً ، يجب تكفيرهم في ثلاثة منها ، وتبديعهم في سبعة عشر . ولا بطل مذهبهم في هذه المسائل العشرين ، صنفنا كتاب « التهافت » أما المسائل الثلاث ، فقد خالفوا فيها كافة الإسلاميين وذلك في قولهم :

(١) المنقذ من الضلال - ص ١٠٦ - ١٠٧ تحقيق الدكتور جميل صليبا والدكتور كامل عياد .

١- إن الأجساد لا تحشر ، وإنما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة ،
والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية ؛

ولقد صدقوا في إثبات الروحانية : فإنها ثابتة أيضاً ، ولكن كذبوا في
إنكار الجسمانية ، وكفروا بالشرعية فيما نطقوا به ،

٢- ومن ذلك قولهم : « إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات » ؛
وهذا أيضاً كفر صريح ، بل الحق أنه : « لا يغرب عنه مثقال ذرة في
السموات ولا في الأرض » .

٣- ومن ذلك قولهم بقدوم العالم وأزليته ، فلم يذهب أحد من المسلمين
إلى شيء من هذه المسائل .

وإذا كان الغزالي بهذه الآراء التافهة يحاول إبطال ما يقول به الحكماء
والفلاسفة حول الحساب والثواب والعقاب للنفوس دون الأجساد التي تفتى بعد
الموت وتعود إلى الأجزاء التي تركبت منها ، فليس لنا ما نقوله إلا أن الأجساد
التي تفتى بعد الموت لا يمكن طبيياً وعقلياً وعلمياً أن تعود ثانية للتركيب من
جديد حتى تحاسب وتعاقب على ما ارتكبتها في عالم الكون والفساد .

وهنا لابد لنا من التساؤل ما هو المانع من أن يكون الحساب للنفس
الباقية التي لا تتعرض للفناء بينما الجسد هو الذي ينعدم ويذول ؟ وهل إذا
قلنا بأن الحساب يكون للأنفس ولا يكون للأجساد نكون قد كفرنا ؟ !

وللغزالي مواقف أخرى مع الحكماء والفلاسفة الذين يردون النفس إلى
بدن انساني في أي مادة كانت وأي تراب اتفق^(١) ويعترضون بدورهم على
القائلين بهذا الرأي باعتباره التناسخ بعينه ، الذي رجع إلى اشتغال النفس
بعد خلاصها من البدن بتدبير بدن آخر غير البدن الأول . فالمسلك الذي يدل
على بطلان التناسخ كما يقول الغزالي يدل على بطلان هذا المسلك .
والاعتراض هو أن يقال : بم تنكرون على من يرى أن النفس باقية بعد

(١) تهافت الفلاسفة - الغزالي .

الموت ؟ وهو جوهر قائم بنفسه وإن ذلك يخالف الشرع بل دل عليه الشرع في قوله : « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم » . وبقوله عليه السلام . أرواح الصالحين في حواصل طير خضر معلقة تحت العرش ، وبما وزد من الأخبار بشعور الأرواح بالصدقات والخيرات وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر وغيره ؟ ولحل ذلك يدل على البقاء .

نعم قد دل مع ذلك على البعث والنشور بعده هو بعث البدن . وذلك ممكن بردها إلى بدن أي بدن كان سواء كان من مادة البدن الأول أو من غيره ، أو من مادة استؤنف خلقها ، فانه هو بنفسه لا يبدنه إذ يتبدل عليه أجزاء البدن من الصغر إلى الكبر بالهزال والسمن وتبدل الغذاء ويختلف مزاجه مع ذلك وهو ذلك الإنسان بعينه فهذا مقدور الله ويكون ذلك عوداً لذلك النفس فانه كان قد تعذر عليه أن يحظى بالألام واللذات الجسمانية بفقد الآلة وقد أعيدت إليه آلة مثل الأولى فكان ذلك عوداً محققاً .

وما ذكرتموه من استحالة هذا بكون النفوس غير متناهية وكون المواد متناهية محال لا أصل له فانه بناء على قدم العالم وتعاقب الأدوار على الدوام ومن لا يعتقد قدم العالم ، فالنفوس المفارقة للأبدان عنده متناهية وليست أكثر من المواد الموجودة ، وإن سلم انها أكثر فالله تعالى قادر على الخلق واستئناف الاختراع وإنكاره إنكار لقدرة الله على الإحداث .

وأما إحالتكم الثانية بأن هذا تناسخ فلا مشاحة في الأساء فما ورد الشرع به يجب تصديقه فليكن تناسخاً وإنما نحن ننكر التناسخ في هذا العالم . فأما البعث فلا ننكره سمي تناسخاً أو لم يسم .

وليس لنا ما نقوله إلا ما قاله ابن رشد : « إنه من رفع الأسباب فقد رفع العقل . . . فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورافع له » .^(١)

ومن الطبيعي أن نورد في هذا الكتاب بعض نظريات الفارابي المتعلقة بالنفس الانسانية بالإضافة إلى آراء جماعة أخوان الصفاء وخلان الوفاء حيث

(١) تهافت التهافت - ابن رشد - ص ١٢٣ .

يفردون الأبواب الكثيرة في رسائلهم لمعالجة قضية النفس من كافة جوانبها وخاصة ما ذكره صاحب الرسالة الجامعة التي تعتبر تاج رسائل اخوان الصفاء حيث يقول في الباب الذي أفرده بعنوان (في نعت المهبوط) أي هبوط النفس من العالم العلوي . قال : لا أعلم يا أخي أيذك الله وإيانا بروج منه أن القوى السارية النفسانية أول ما بدت وسيرت لما أهبطت إلى الأجسام ، من أعلى سطح الفلك المحيط إلى نحو مركز الأرض ، مرت أولاً بالكواكب والأفلاك والأجرام ، والأركان والأمهات وبلغت إلى آخر مركز الأرض ، الذي هو أقصى مدى غاياتها في هبوطها ومنتهى نهاياتها في حقيقتها . فمنها ما تابت وأنابت ، وتذكرت ، فرجعت من قريب ، واتحدت بالكواكب النيرة ، والأجرام الصافية ، ولذلك قيل لها النفس المطمئنة الراجعة عن قريب ، ولم يطل بها الأمد في جهالتها وطغيانها ، ثم كانت كذلك تتفرق وتتحد بالشيء بعد الشيء على التدرج على قدر الصفاء والرجوع إلى الاقرار ، والاعتراف بالخطأ إلى أن بلغت إلى فلك القمر آخر أبواب العالم العلوي ، ثم هبطت المتخلقة عن الإجابة نحو المركز ، واتحدت بعالم الأمهات ، وسرت قواها في المعادن والسات ، والحيوان ، والإنسان ، وعطفت عليها النفوس الناجية المتحدة بالكواكب ، وحنن عليها ورحمتها ، فلذلك أخبر الله سبحانه عن أهل السماوات ، الخافين من حول العرش ، أنهم يستغفرون لمن في الأرض : فقد صح بالبرهان الصادق أن كل شيء يحن إلى جنسه ، ويرحم بعضه بعضاً فدارت الأفلاك وسارت الكواكب النيرات ، وترتبت الأمهات ، وظهرت الأشخاص من المعادن ، والبنات ، والحيوان ، وبرزت صورة الإنسان ، وامتأل العالم من الأشخاص ، ونزلت النفس القدسية بالروح من امر ربها ، على من يشاء من عباده ، بالدعاء إليه والدلالة عليه ، فمن أجاب لحق بعالمه ، ومن أبى واستكبر ، وخالف وترك في هوانه ، فانظر الآن يا أخي كيف يكون انصرافك ، ورواحك من هذا العالم إلى هناك ، فإن نفسك هي إحدى تلك النفوس الهابطة المنبثة من النفس الكلية ، السارية في العالم ، وإنك قد بلغت إلى المركز ، وانصرفت ، ونجوت من الكون من المعادن ، والنبات ، والحيوان ، وقد جاوزت الصراط المنكوس ، والصراط المعوج ، والصراط

المقدس ، وأنت الآن على صراط مستقيم ، منتصب بين الجنة والنار ، وهي صورة الإنسانية ، فإن جاوزت وسلمت من هذه دخلت الجنة من أحد أبوابها ، وهي الصورة الملكية التي تكتسبها بأعمالك الصالحة ، والمناجر الراحبة ، وأخلاقك الجميلة ، وآرائك الصحيحة ، ومعارفك الحقيقية ، فاجتهد يا أخي قبل فوت الأمل ، وحلول الأجل ، واركب مع إخوانك في سفينة النجاة ، كما ركبوا لتصل إلى ما وصلوا ، وتنزل حيث نزلوا ، ولا تكون من المغرقين الذين هم إخوان الشياطين ، ولا تأو إلى جبل يعصمك من الماء ، فإنه لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم^(١) .

هذه بعض النظريات التي استعرضناها في هذا الكتاب بالإضافة إلى أفكار وآراء أخرى أوردناها وناقشناها بالقدر الذي أملاه علينا هذا الكتاب فعسى أن نكون قد وفقنا إلى إبراز صورة صحيحة يشتم منها رحيق النفس الإنسانية ليكون هذا الرحيق نوراً ساطعاً يهدي الإنسان إلى ما يندو إليه من سعادة وكمال ومثالية واطمئنان والله نسأل أن يسد الخطى ويطيّب المسعى فهو على كل شيء قدير .

بيروت ٢٥ / ١٢ / ١٩٨٠

باسمة كيال

(١) الرسالة الجامعة - اخوان الصفاء - ص ١٧٥ - ١٧٦ - تقديم الدكتور مصطفى غالب .

تمهيد

النفس هذه الجوهرة الخالدة التي وهبنا الله إياها سبحانه وتعالى بما فيها من قيم ومناقب واشعاعات تدلنا على الطريق القويم الذي يوصلنا إلى ماهية الخالق المبدع موجد الموجدات العلوية والسفلية لصالح الإنسان ومنفعته .

ماذا نقول عن هذا القبس الرباني الخالد خلود الكل الذي انبثقت منه تلك الجوهرة القدسية التي تعتبر لغزاً من الألغاز التي يصعب حلها ، والتي لازال الإنسان يبحث وينقب ناهداً معرفة خفاياها وأسرارها ؛ هي لغز الألغاز سرها في داخلها ، وداخلها من ذاتها ، وذاتها من جوهرها ، وجوهرها من نفسها ؛ أجزاؤها فينا ، ولكليتها أنوار شعشعانية تضيء معالم دروبنا .

النفس هذه الجوهرة البسيطة القيمة التي فينا ، هي الروح والعقل والخيال ، هي العين والأذن واللسان ، هي الحس واللمس والذوق ، هي القلب التي يدور عليها محور حياتنا . ترانا ولا نراها ، مغلفة بحجاب ظاهري هو القميص الذي طوقنا . ظاهره مادي ، وداخله سر الوجود ومعرفة الوجود الذاتي إلى الكل التي تسيّرنا ، منقادين لها طوعاً أو كرهاً ، أما تحلقاً للماورائيات عند صفاء النفس ، وأما غوراً إلى الأعماق والحياة المادية التي تلهينا عن فهمها ولغزها ومعنى وجودها الذاتي فينا .

هذه النفس القوة الخفية القادرة على أن تكونبنا وتحفظ توازننا بدقة ونظام كتوازن النظام العلوي بجميع كواكبه وأفلاكه وأملاكه ونجومه ومحيطاته وغيرهما بترتيب رباني علوي دقيق قادر على أن يجعلها تدور بمحور أساسي لا نقصان فيه ولا زيادة ، أوله لغز وآخره سر وجودنا في عالم الأجساد .

هذه النفس المقدرة من القادر بقدرته التي دونت منذ الأزل على لوح
القدر جزئياتها ومسیراتها وحسابها وعذابها وصوابها وعقابها ومبدئها وميعادها
يناديها بأن تخلق في العلاء وتعود إليه عندما قال لها سبحانه وتعالى : « يا أيتها
النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية » . ما المقصود بعودتها إليه ؟
هل هو بحاجة إليها ؟ ولماذا رجوعها ؟ وهل هذا الرجوع يكون بعد أن تعرف
ذاتها وتعب من ينابيع الحكمة والمعرفة الإلهية فتكتمل بالفعل بعد القوة ،
لتكون عودتها نقية مطمئنة ، على مصيرها ؟ ! هنا يكمن سر لغز الإنسان وسر
وجوده وتجسده ، وهنا سر الله وأمره .

هذه النفس الطاهرة الزكية القادرة على أن تستوعب ربهنا فينا وتحفظ
ذاتها بغلاف له ثلاثة أصول للمعرفة الحقة ، ولها ثلاثة أحرف للوجود من
واجد الوجود ، ذاته ذاتها ، وذاتها ذاتة . ومن أغوارها تمخض تجسدها ،
وتجسدها فينا ومنها ، شيء ولا شيء ، جوهر بجوهر مضيء بأشراقات نورانية
علوية ، صاعدة هابطة كلها لغز الوجود ، وأحرفها التي هي كل الوجود .
ن - نور البهاء العلوي ، نور الأنوار الذي لا إله إلا هو .

ف - فاض منه الفيض كله لواجد الوجود والموجودات العلوية والسفلية
الذي يمد ولا يستمد .
س - سر التجسد الذاتي ، وسر الواحد الأحد الفرد الصمد الذي لم يلد
ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد .

وأما هذا الإنسان الصغير الذي هو جزء من القوة الخفية القادرة على
كل شيء هو لغزها ، ولغزها كامن من ذاتها ، جزئياتها منها ، كلها أنوار النور
وأشراقات الوجود وشمس الشموس ؛ جزئياتها في كل الانحاء منتشرة بضياتها
الروحاني العلوي ، تسطع على الوجود والموجودات ، تحركهم ليلاً نهاراً دائبة
العمل لا تنام ، وكيف ينم من هو الكل ، والكل بها ؟ ! . أعطى الإنسان
عطاءً لم يعطه لحيوان أو نبات ، أعطاه العقل ليدرك ، أعطاه الروح لتحلق ،
أعطاه النفس لتعرف ، فكيف لا ، وهو هؤلاء الثلاثة من أمر الله وجدوا بهذا
الكائن الصغير الذي لا يكل ولا يمل عن التشكك والتساؤل فوقه وتحتة ،
شماله وجنوبه ، شرقه وغربه ، ان لغز الوجود فيه وبه ؟ فان قدر بأمر من

الباري سبحانه وتعالى عن أن يكشف الحجاب له ، لتكشف أبواب السموات والأرض أمامه بأقل من لمح البصر ، ولكن هيهات لإنسان هذا العالم الصغير أن يصل إلا من خرم أبرة .

إن عصرنا هذا عصر الاكتشافات الذرية ، أخذ في امتداد نشاطه عبر الأكوان ، داخلاً معترك الفضاء الخارجي ليحارب القوى الخفية الكامنة باعتقادهم على كوكب من الكواكب ، وكيف تكمن هذه القوى على كوكب من الكواكب وهي جزء يسير منها ؟ ، كما هو الانسان جزء من الكل . هيهات أن يصلوا إلى مآربهم الحقاء ويعرفوا كل المعرفة التي تبغيها نفوسهم إلا بعد فوات الأوان ؛ هيهات أن يعلموا سر الغيب ، وغيب الغيوب أن ربهم للمرصاد لهم ، انه عيناً وعيوناً متفجرة هنا وهناك إلى الوقت المعلوم وهذا ليس ببعيد .

ان انسان هذا العصر فظ الطباع ، لا أخلاق له ولا ضمير ، القوي يأكل الضعيف ، لا يفكر إلا بالمحيط الذي هو فيه يعيش كأنه عاش أبداً ونسي حساب نفسه وضميره ، لقد غاب عن باله كل شيء ، ملتذاً بهذه الدنيا الفانية على حساب الآخرة والآخرين . لا أنكر بأنه يوجد القليل من الناس الذين زهدوا الدنيا وما فيها ، وافتكروا بالوجود وصانع الوجود ، مكرسين كل طاقاتهم النفسية دائيين العمل على التنقيب والبحث عن العدالة الروحية آخذين على عاتقهم دأب العمل المتواصل والكشف عن ماهيات النفس الخفية الكامنة في هذا الجسد الصغير الذي لأقل عرضة للخطر قد يفارق الحياة ، ونفسه تصعد إلى الكل الذي انبثقت منه . فتوصلوا عن طريق الاكتساب والعلوم إلى معرفة الجزء اليسير والاستنتاجات الفرضية لا أكثر .

وأما علمائنا القدامى ، فقد أعطوا فكرة واضحة عنها بالرموز والاشارات لمعرفة ماهية الجوهر الحقيقي الكامن في داخل الذات الجزئية التي فينا ، ولكن هيهات للانسان الغير واصل في أن يدرك كنهها ويعلمها أو يتوصل إلى سر جوهرها . ولكن بعض من الناس قد يتساءل بدون أن يعي لهذه التساؤلات أية معاني تنير لهم دروب المعرفة الحققة ، مثل من أوجدنا ؟

ولماذا خلقنا ؟ وكيف وجدنا ؟ وما دورنا في هذه الحياة ؟ ومن أين جئنا ؟ وهل يوجد أناس غيرنا على كواكب أخرى مثلنا ؟ . كلها أسئلة تدور وتدور في عرف الباحث المنقب عن الحقيقة الجوهرية الضائعة وهي فينا ومنا ، توصلنا إلى النفس الكلية التي أوجدتنا منها وبها .

كل هذه الأسئلة والتساؤلات سنجيب عنها في كتابنا هذا ان أعطانا الله بريق من اشراقاته النورانية المتواصلة من الكل إلى الجزء ، والذي أحبيت أن أجسدها في قالب من التشويق والمعرفة الحقانية على قدر الامكان حتى يستوعبها من أراد الغوص في متاهات العلوم الروحانية . ومن أعطاه الله ومن عليه بنفس صافية صفاء الروح التي تصبو إلى المعرفة المثالية والكمال المطلق والاتصال بالنفس الكلية عن طريق الاشراقات العلوية ومشاهدتها بعين الحق واليقين كما شاهدها ابن الفارض وجسد كل أشعاره بالتغزل بها والشوق إليها ، لأنه كله حب ، كله أمل ، كله لقاء ، عاش لها وبها فقال :

هو الحب فاسلم بالخشما ما الهوى سهل فما اختاره مضى به ، وله عقل .

وقوله :

فطيف خيال الظل يهدي اليك ، في كرى اللهو ، ماغيه الستائر شقت ترى صورة الأشياء تجلى عليك ، من وراء حجاب اللبس ، في كل خلعة

ثم ان الله سبحانه وتعالى أراد لعباده أن يتعلموا ويعلموا لأنه ممدهم بالأنوار العرفانية الحقانية ، ولا يريد لهم الضلال كما ورد في القرآن الكريم : « انما يخشى الله من عباده العلماء ان الله عزيز غفور »^(١) . المعنى بأن الله أراد أن يوصل بعض من لهم شغف بالحق والوصول إلى المعرفة ، أمامهم مفاتيح العلم وسره كامن بداخله ، فابحثوا ثروا الحقيقة السرمدية الأزلية التي تود النفس اللحاق بها والغوص في أعماقها ، التي هي جوهر الكل .

وأما ما أردت أن أستعرضه وإبحثه في هذا الكتاب الثالث من الكتب التي أخرجتها والتي تدور بمجملها حول العلوم والمعارف الماورائية التي أستقيتها

(١) سورة : فاطر آية : ٢٨ .

من ينبوع الحقيقة العقلانية التي أمدني بها علماء لهم مكانتهم العلمية في مجال الحقيقة العرفانية التي تقود الإنسان إلى رحاب الموجد الذي أوجد بنا عليته وأمره كافة الموجودات ، حيث رتبها ونظمها لمنفعة أصحاب الأنفس العارفة الناهدة إلى اللحاق والانصهار في بوتقتها الكلية .

وهنا لا بد لي من القول بأنني كنت لسنوات خلت قبل أن أعرف الطريق إلى أولئك العلماء أغوص في أعماق الوحول والمستنقعات ، أبحث فيها عن جوهر الحقيقة الذي تصبو نفسي إليها لأعرف ذاتي من خلالها . وهذا الكتاب الذي أضعه موضع التداول مرتبط ارتباطاً كلياً بكتبي السابقة .

لقد تكلمت في كتابي الأول عن الروح وماهيتها ، عندما أمدني الله بإشراقاته النورانية المتواصلة من الكل إلى الجزء لتتبرر دربي الطويل مع الحق والحقيقة ، والقلم الذي خط وانتهى مداده ، فاستعنت بقلم من بحر الغور العميق حتى أكمل الدرب الطويل للمعرفة الحقة .

وأما كتابي الثاني استمدته من الأول . . . أعني الروح - وهو عن فلسفة العقول ومناهجها العلوية الماورائية ، فهو متصل بالروح اتصالاً وثيقاً ، وهما متصلان بالكل الذي ليس ليساً وليس أيضاً .

وأما كتابي هذا عن النفس وصراعاتها في الحياة لتتخلص مما علق بها من شوائب الدنيا ، لتلحق وهي عارفة بعالم الملكوت ، تاركة جسدها الناسوتي لتعي عالمها اللاهوتي بعد أن صفت نفسها على مرور الأيام والأجيال والأزمان .

وبما أن موضوعنا عن النفس وماهيتها ، لا بد لنا من أن نستعين ببعض الآراء والأفكار القديمة والحديثة التي قال بها أهل الفلسفة ، والمذاهب ، والأديان ، والتي سنعرضها ونناقشها في هذا الكتاب ، فعسى أن يلهمنا الله بقبس من نوره السرمدي لنضيء الطريق أمام الأجيال الصاعدة ، وهو ولي التوفيق .

الصراع بين القديم والحديث

هذا الصراع بين القديم والحديث أزلي قديم منذ القدم ، منذ وجود هذا الإنسان على وجه هذه البسيطة ، انه نوع من الصراع النفسي الذاتي لمعرفة الله . ولقد كان الشرق مسرحاً للكثير من صور هذا الصراع بين الجديد والقديم ، وربما بصورة غير مألوفة أحياناً ، لقد شهد صوراً منه عند ادخال جميع التشريعات الحديثة التي تناقض الحكماء الأقدمين وعرفهم للحقيقة والحق . ومن هنا لايزال الصراع ينشب أحياناً كلما نادى مناد بأي اصلاح جاد ، لأنه يناقض الشريعة والشرع . لذلك نرى القرن العشرين قد توصل نوعاً ما إلى حل لغز بسيط حول النفس وخلودها بالرغم من الصراع القائم الذي شغل أذهان الناس مكاناً فسيحاً ووقتاً طويلاً من الزمن . وأما جيلنا هذا لا يذكر من ذلك كله شيئاً في الوقت الحاضر ، لأن الاصلاحات المطلوبة قد نفذ بعضها واستقرت إلى حد ما في وجدان المجتمع الذي دثرها ، ومن ثم هضمتها روح التطور والارتقاء التي سادت في النهاية على صراخ أولئك الذين كانوا يتشبثون بالماضي لئلا يبعدوا عن الله بحسب تصورهم . وكان الله تعالى يرضيه أن يعيش الإنسان في الجهل ومع الجاهلية ، وفي عزلة بعيدة عن العالم ، لا ، ان الله تعالى أراد للإنسان هذا الصغير أن يعلم ويعمل ، أعطاه العقل حتى يعي ويسمع ويذكر ، أعطاه النفس هذه الجوهرية الروحية التي تأخذ الاستعداد متواصلة من الكل لا تواتر فيها ولا إبطاء ، حتى تدرك جوهرها الكلي بدون كسل أو ملل لتعلم وتتعلم بجزئيتها التواقفة إلى المعرفة الحقة .

وهذا التشبث بالماضي ، هو ما أسميه بالانفصال عن العصر . وفيه أقول على الرغم من قيام هذه الحقيقة الثابتة وهي تطور المفاهيم في الدين والاخلاق والسياسة ، ومفهوم الحرية ، وعلاقة الفرد بالمجتمع ، والمجتمع بالفرد ، ومع التطور الحاضر المستقل عن الماضي استقلالاً تاماً ، أرى بعض الناس لا يسلمون بها ويهابون إلا أن يعيشوا في هذا العصر بعقلية العصور القديمة ، ويعانون من هذا الانفصال عذاباً ثقيلاً ، وهذا مما يجد من تفكير

الإنسان والوصول به إلى قمة التدرج والعلوم التي تصبو النفس لمعرفتها والتثبث بها . لذلك نرى بعض المثبتين يصابون بالعقد النفسية والأمراض ، وتلف الأعصاب . ومرض النفس والأعصاب هو أكيد مدخل إلى المتاعب العضوية التي تلحق بالجسم .

وهنا أتساءل هل يظل الواحد منا مشغولاً بنفسه إلى آخر مدى دون المعرفة والتعلق بالذات الداخلية إلى حيث النفس تصبو وترنو إليها بشوق ؟ لا أنت ولا أنا ولا أي إنسان يستطيع أن يجعل تفكيره منعزلاً ، فلا بد أن يكون تفكيره شاملاً حتى ينجو بنفسه من المآزق التي تؤدي بنفسه إلى المخاطر الجمة التي لا تقدر على النفوس الجزئية . ثم ليس من حق الإنسان الناضج أن يتساءل عن العلة والسبب في كل ما تقع عليه حواسه من ظواهر الوجود التي لا تحصى ، ومن الغازه التي تعصى على الفهم ؟ . ثم ليس من حق العلم أن يفرض نفسه علينا وواجبنا التدقيق والبحث للتقدم خطوة إلى الأمام لمساعدة الإنسان على تفهم نفسه والتعرف على بعض أسرار تكوينه ؟

ان المعرفة كلمة توجه إلى الذات الجزئية التي تصبو إلى الكمال لا تحتاج إلى أي تبرير من أي مصدر جاء ، بل بايقاظ الوعي الداخلي حتى ينشط ويسرع في استكمال ما فقدته من رقاذه الطويل اما عن طريق العلم والاكتساب ، واما عن طريق الفيض الإلهي المتواتر المتواصل إليه دوماً عن طريق الذات الكلية ، أو بواسطة حد من الحدود العلوية .

وهنا أقول لا أحب أن يتصور الإنسان بأنى أدعوه إلى نبذ القديم ، أو إلى هدمه من أساسه أبداً ، ففي القديم كنوزاً ثمينة يجب تنقيتها وتصفيها لأن فيها من المعارف ما لم يثبته العلم الحديث ولا حل الغازه ورموزه . بل قصدت التعلق في سماء الماضي مع الحاضر وضمهم في الذهن وبلورهم حتى يكمل للنفس كما لها بحسب المعرفة الحققة . فمن صمد على هذا المنهج هو وحده جدير بالبقاء وجدير بأن يعمر جوانب أذهاننا وخلجات وجداننا ، وبأن يقود خطى تطورنا وارتقاءنا في سماء تحلقنا ، ونبذ الجهل عن أذهاننا لمعرفة الخالق والوجود والموجودات بأشكالها وتنوعها .

أما ماذا عن غربنا ، فانهم أيضاً تخطوا بالجهل واصطلوا بناره حقبة من العصور الوسطى عندما كانت هيمنة أرباب الحرف على الفكر والفلسفة هيمنة شاملة . فكان منها أن تراجعت الفلسفة إلى الورا وذوت أعضائها إذا قورنت بفلسفة الاغريق السابقة لها بقرون عديدة . ولها الفضل لغاية الآن في الوصول إلى الهدف الذي نرنو إليه وتصبو أنفسنا .

ومع تراجع حرية الفكر الفلسفي في القرون الوسطى ، تراجع العلم أيضاً إلى الورا للكثير من عناصر الاعتقاد ، عندما قام أحد الفلاسفة في العصر الوسيط محاولاً التوفيق بين الاعتقاد والعلم ، ولكن خانه الحظ لأنهم أرادوا إخضاع مفاهيم العلم إلى نصوص الاعتقاد .

وعندما نعلم بأن النضال للوصول إلى حقائق الحياة يمثل أسمى الأهداف التي نصبو إليها . وان غرس هذه الحقائق في العقل وفي الشعور هو غاية العلم الصحيح بمقدار ما هو غاية الاعتقاد النقي ، وغاية الحكمة التي تستحق أن يرتبط بها عقل الإنسان ووجدانه في محاولاته المستمرة المشروعة للتمييز بين الحق والباطل . وبالتالي لنفع أكبر عدد من الناس للوصول بهم إلى طريق الإيمان والمعرفة الحقة التي تستوجب صفاء الذات الجزئية قبل أن تعي ماهية الجوهر الكلية ، لأن منها مبلؤنا للمعرفة باستمداداتها الروحانية المتواصلة أبداً منذ القدم وإلى اللانهاية .

ولذلك نرى أحد حكماء اليوجا في العصور السالفة ينصح تلامذته بالمعرفة للعلم الصحيح والخوف من المجهول القوة الغيبية الخفية حين قال لهم : « إنه على الرغم من عظم تدبير الأكوان وجسامته ، فإن الله جل جلاله هنا معنا دائماً ، هنا حولنا ، هنا فينا ، انه أقرب للأخ من أخيه ، أقرب من الأم إلى رضيعها ، أقرب من الحبيب إلى حبيب ، أقرب اليكم من قلوبكم ، من دمائكم ، من عقلكم ، ان الروح دائماً معكم فتشجعوا ولا تخورن عزائمكم . تعلموا ان الله فيكم وفي جميع الآخرين وانكم من الضرورة له بمكان ضرورته لكم ، لأنكم جزء من فكرته ومشيتته . تعلموا أن الحياة في كل شيء واحدة ، وافتحوا قلوبكم لفيض الحب الإلهي ، والحكمة العلوية .

فكونوا راغبين في النمو تقدموا وازدهروا»^(١) .

ما أحلاها وأجلها من نصائح حقانية ، أنا أقف عاجزة أمام هذا الفيلسوف والحكيم الحقاني الكبير الذي عرف ذاته ، ومن خلالها عرف القوة الخفية فأحب أن يرشد أبنائه الصغار ليتعلموا حب الله ، وتوحيد الله ، وتنزيه الله ، من خلال معرفتهم الذاتية الصغيرة للوصول منها إلى الكلية أنها أسمى معاني الحكمة والولاء ، انه المجد ، إنها الحقيقة ، ان اللسان يقف عاجزاً أمام هذا الحكيم الذي هو حكيم بالحق ، وهذا هو أسمى معاني الحب والكمال والمثالية .

بينما نلاحظ بأن شيشرون مشرع الرومان ومحاميهم صرخ يذافع عن الفلسفة ، أي العلم أجل خدمة يؤديها الانسان لوطنه ، لأن الفلسفة تثقف العقل ، وتمتدب النفس وتغري بالتزام الفضيلة وتقي المرء شر الضلال .

هذا الرجل من العصور القديمة نادى بالتزام العلم للوصول من خلاله إلى المعرفة الحققة ، ناداهم بالعلم ليوصلهم إلى داخل الذات الجزئية لمعرفة نفوسهم ، ومن خلالها إلى معرفة الذات الكلية . ولعل لهذا السبب بعد عدة قرون من شيشرون صرخ باسكال صراخاً مدوياً هائلاً قائلاً : « أية خدعة هذا الانسان ؟ أية بدعة ؟ أي هول ؟ أي اختلاط ؟ » يعني به إنسان هذا العصر حيث قال : « انه موضع المتناقضات خارقة الخوارق ، حكم على جميع الأشياء ودودة هزيلة من ديدان الأرض ، موطن الحق وموابة الشك والخطأ ! انه مجد العالم وحثالته » .

هكذا صرخ بأعلى صوته وضمير نفسه تعذبه حيث علم ذاته وعرف كليته . نعم عرف بأن مجد العالم زائل أمام روح الله القوية . وأما من هم من حثالة الأرض عرفوا جميع ما يحيط بهم ملموساً لأنهم من ترابها ، ولم يعرفوا الله الذي أعطاهم الحق والحياة . أعطاهم أجزاء منه هي النفس التي بها يتحركون ولولاها هم تراب من حثالة الأرض . محال أن تكون هذه الجوهرة

(١) فلسفة اليوجا - تأليف يوجي راما شاركا - ترجمة عريان يوسف ص ٣٥٠ .

الصغيرة من معدن التراب ، ولهذا السبب قال باسكال : « محال ان تكون هذه الجوهرة لا تدري ذاتها ، تواضع أيها العقل ، واسكتي أيتها الطبيعة الهزيلة ، وتعلمي ان الانسان يجاوز الانسانية مجاوزة لا متناهية . يا أيتها النفس اعرفي منزلتك الحقبة التي تجهلينا ، اصغي إلى الله » .

ان باسكال هذا أراد أن تتواضع النفس أمام الملكوت الأعلى ، أراد للعقل أن يعي ، وأن تهذب النفس أمام هذه القوة الجبارة ، أرادها أن تكون خاضعة مثل ديدان الأرض ، مثل الطبيعة الهزيلة ، مثل وحوش الغلا الذي لا مأوى لهم سوى جحرٍ صغير يلتحفون السماء ويربضون على الأرض . بهائم هكذا وجدوا بدون أن يكون لهم عقل يعلمهم ونفس توظف الضمير فيهم .

إذاً من حق العلم أن يوصل الإنسان بعقله السليم إلى الوجهة الصحيحة ، وأن لا يتردد في اقناع نفسه الجاهلة ، وأن يبحث عن أسانيده في بحوث جادة مثابرة ، وأن يدقق في مدى صلة نتائج هذه البحوث بحقائق العلوم الأخرى ، وأن يقلب كل أوجه النظر المحتملة من كل الجوانب للمعرفة الحقبة التي توصله إلى الكمال والمثالية المطلقة . ولذلك لا يأتي ذلك إلا بالاضطلاع الكامل على شتى أنواع العلوم قديمها وحديثها .

ثم ان الله له حكمة سامية في تعدد الأديان واختلاف الشعوب مع تعدد مزاياهم وألوانهم . فلو حاولنا أن نتساءل إذا كان الله واحداً تتمثل فيه هذه القوانين الأزلية التي لا تقبل التبديل لأنها معصومة من كل الخطأ . فلماذا إذا تعددت الأديان ؟ ولماذا اختلفت الشعوب ولغاتهم ؟ ! .

الجواب بسيط ، وهو أن لهذا التعدد من الأديان السماوية لها معنى عند الله لمعرفة ثقة البشر وإيمانهم العميق تجاه الواحد الأحد الذي لا يتغير بتغير الكثرة أو بتعدد ألوانهم ولغاتهم . ولهذا السبب تنوعت الأديان والله واحد حسب المعرفة الحقبة ، في الذات والفضيلة ، وتغذية عاطفة التسامح والمحبة في قلب المؤمن مع جميع الشعوب على اختلافهم .

وإذا ما نظرنا نظرة عميقة تنطلق من ذاتنا العارفة ، لاحظنا أن الحب والاجتهاد المنبعثان من كيانتنا الوجداني وضميرنا المتفاعل مع ذاتنا الناهدة إلى الحقيقة الأزلية السرمدية . رأينا أن أبناء البشر على كافة طبقاتهم ومستوياتهم الفكرية ينفدون عن طريق الوعي الذاتي لقيم الحياة الإنسانية إلى أن يأخذ القوي بيد الضعيف ليصل به إلى الهدف المنشود ، لأننا كلنا أطفال أمام المعرفة المتوخاة . ومن هذا الفهم الصحيح لمغزى تعدد صور الاعتقاد وصحيح الرسالة في شتى مستويات الوجود ، لا تظهر قيمتها إلا عندما نقارن بينها وبين أي فهم آخر قد تنادي به الآراء الجاملة المترتبة ، فنجد أن أي فهم آخر من نتائج المحتومة أن يخلق الإنسان على نفسه جل أبواب المعرفة ، ويعصب عينيه عن النظر في حقائق الحياة المشرقة الجليلة ، فيحيا في غير زمانه وغير مكانه ويقاوم يائساً كل معرفة ، بل ينكر ناموس التطور نفسه ، مع أن الله تعالى مهد العلم للمعرفة والوصول بها تدريجياً من رقي وعرفان الحقيقة الذاتية التي توصله إلى المعالم الكلية التي يبغى الوصول إليها بالاكْتِسَاب والصبر والتدقيق عن المعالم الخفية الغير ظاهرة للعيان ، والعقل هو أساس المعرفة ، وفي الغاء دور العقل الناهد المتحرر إذكاء أيضاً لعناصر الطفيلان عند الأقوياء في المجتمع والخنوع عند الضعفاء .

وفي النهاية دعوة مسترة لتمجيد الأشخاص على حساب الحقائق الناصعة والمبادئ الرائعة ثم ذبول هذه وتلك معاً ، وبالتالي اختفاؤهما في خجل واستيحاء ! لماذا ؟ لأننا بدورنا قد مجدنا أشخاص لا علم عندهم ، وطمسنا معالم الحقيقة التي توصلنا إلى ذاتنا الجزئية التي تود الاكتساب حتى يتسنى لها الارتقاء والصعود إلى الكل الذي انبثقت منه .

وهنا لابد من أن نتساءل ، من أين نأخذ علم الحقائق العرفاني الماورائي إذ كنا أخذنا العلم من غير أهله ؟ !! .

ونجيب قائلين بأنه أيسر على العقل في غشاوته من أن ينتحل المعاذير انتحالاً لأنها موجودة أبداً عندما يحلو للغرور أن يعانق الغيرة ، وللغش أن يساند الغواية ، ولظلام الشعور أن يحجب نور النهار عن أعين المبصرين من

كل ملة ودين . فاذاً النتيجة المحتومة تدهور وانحيار . إذاً كيف النهوض بالنفس إلى المستوى اللائق بها من المثالية والكمال المحتومين ؟ هو أن نتعلم كيف نسعى نحو حقائق الحياة لا نحو أوهامها ، لأن من يسعى إليها يسعى إلى الله وهو الحقيقة الأولى والأخيرة ومركز كل عدالة وقبلة كل عبادة . ولن نسعى إلى الله إلا عن طريق العبادة والإيمان المطلق بالداخل - أي التابع من النفس الجزئية - انه فيها ومنها .

وللمعرفة العلوية في أعماق النفوس الجزئية منطلقات تشع من الأعماق وهي مسربة بالحب والمساواة كما قال العالم الاجتماعي (جاك بيرك) : « ان الدين لله ، والله للجميع ، وان الحقائق للعقل كالطعم للجسم . فعلى هضم هذه الحقائق هضمًا لائقًا تتوقف قدرة الإنسان العقلية وحجاءه ، كما تتوقف العافية والصحة على الطعام . فالرجل الذي يهضم عقله أكبر قدر من الحقائق هو أعقل الأصحاب في المجلس ، وأقدرهم على الاقتناع وأرقهم في الحياة معاملة ومعاشرة » . المعنى من كل هذا ، أن على الإنسان أن ينزه الله ويجرده عن جميع الصفات التي تصف بها مخلوقاته لأن الله لنا كلاً ونحن له جزئيات . أعطانا العقل لتتعلم ونعلم به ما وراءه من معلومات قد تكون مخزونة تنير درب الإنسان الطويل الناهد إلى المعرفة والكمال المطلق .

النفس البشرية

يعتبر البحث في غمار النفس البشرية الزاخر المليء بالعقبات والمصاعب من أهم المواضيع التي شغلت أذهان وأفكار الفلاسفة والعلماء والحكماء منذ بدء الخليقة وحتى عصرنا الحاضر . ومازالوا في صراع عنيف وممير بين أخذ ورد واستنتاج حول جوهر النفس ومدى ارتباط هذا الجوهر بالقوى الماورائية التي تمثل الخالق المبدع الذي أوجدنا كجزء من ذاته ، زرعها في أفضل مخلوقاته . والنفس التي تتمحور بداخل أجسادنا توظف ضميرنا ، وتهدينا إلى مسالك الحق والحقيقة ، فننتقلنا إلى أسمى مراتب الوجود ، ولكن هيهات أن نعلم نحن كبشر مركبين من لحم ودم ماهية هذا القبس الذي يتكوّن

بداخلنا لأن النفس البشرية وهي بداخل هذا الجسد المادي تعيق درب الإنسان الغير واصل للمعرفة الحقة والحقيقة مالم يخلع هذا القميص الذي أعاقه ليرى، بعين الحق والحقيقة الجوهرية القدسية الصافية ، والوصول بواسطة هذا الجوهر إلى اكتشاف أكثر ألغاز هذا الإنسان الصغير الموجود على هذا الكوكب البسيط لأن الله سبحانه وتعالى أعطانا ذاتنا لاكتشافها ومعرفتها والوصول عن طريقها إلى النور الأزلي الذي انبثقتنا منه كأجزاء من قوته الفاعلة المبدعة .

وإذا ما غصنا في أعماق آراء من تقدمنا من الفلاسفة والحكماء ، نلمس أن بعض هؤلاء قد عرفوا ذاتهم ولمسوا ما يتفاعل في أعماقهم من قوى نفسية تدلهم على الكل الذي انبثقوا منه .

ثم إذا أردنا الكشف عن معالم الآراء اليونانية ، نلاحظ بأن القدماء قد اقتصروا ما اتفقوا عليه من تمييز الكائن الحي في ناحيتين : الاحساس والحركة ، فمن حيث الحركة نرى ان جميع الفلاسفة الذين ذكروا ان الكائن الحي يتحرك ، أشاروا إلى أن النفس هي الأولى بفعل التحريك ، وانها من نفس طبيعة ما يتحرك . فالنفس في رأيهم هي المحرك الأول وهي من نفس نوع الأشياء المتحركة ، أي أنها مؤلفة من العناصر التي قالوا بها .

فطاليس وهو أول الفلاسفة يرى أن النفس قوة محركة ، ويجعل هذه القوة المحركة سارية في جميع الأجسام فيقول : « ان المغناطيس له نفس لأنه يجذب الحديد » . أما ديوجين وانكسمانس فقد قالوا : « أن النفس هي الهواء ، وهي تعرف وتحرك » . ومنهم من قال بأن النفس جرم لطيف ناري الطبيعية وهو أول ما يتحرك ويحرك . وهيرقليطس من هذه الجماعة ، وعلى هذا فقد قال : « بأن النفس نار أثيرية وانها في تغير مستمر » . وقد استند (القمايون) إلى هذا المبدأ وقال : « إن النفس خالدة لأنها تتحرك حركة أبدية دائمة » . وقال هيبون أن النفس ماء . أما كريثيل فقد قال : « إن النفس دم اعتقاداً منه بأن الاحساس أنخص صفاتها وان هذا الاحساس مرده إلى الدم » . وبقي التراب فلم يقل أحداً أن النفس تراب إلا هؤلاء الذين

جعلوا النفس تتألف من العناصر الأربعة ، كاناباذوقليس فإنه جعل من ضمنها التراب ، فاناباذوقليس ذهب الى ان النفس مركبة من جميع العناصر ، وان كل عنصر منها هو أيضاً بالأضداد ، أي المحبة والكراهية ، وان النفس مؤلفة أيضاً من قوى بالاضافة إلى العناصر . أما الفيثاغوريون وديموقريطس ولقيبوس فقد ذهبوا إلى ان النفس نوع من النار والحرارة ، إلا انهم أضافوا إلى رأيهم ان النفس مؤلفة من ذرات نارية كروية الشكل لطيفة ، لكي تكون أسهل في النفاذ إلى الأشياء ، وذكروا ان النفس هي التي تمنح الحركة للحيوانات وهي كذلك الصفة الجوهرية للحياة ، ولكن فريفاً من الفيثاغوريين اختلفوا عن هؤلاء وقالوا : « إن النفس هي غبار الهواء » . ومنهم من قال : « لا بل هي التي تحرك هذا الغبار »^(١) .

أما سقراط الذي يعتبر المعلم الأول الذي أوجد المحاورات والمناقشات الفلسفية العرفانية التي كان ييسط بها فلسفته الروحية التي انطلقت من ذاته الحيرة ، وبلغت القمة عندما ضحى بجسده على مذهب الحقيقة .

- ولقد كان لاكتشافه الحد والماهية أكبر الاثر في مستقبل الفلسفة ومصيرها حيث ميز بصفة نهائية بين موضوع العقل وموضوع الحس وغير روح العلم تغييراً كلياً . إذ جعل الحد شرطاً له ففضى عليه أن يكون مجموعة ماهيات ، ونقله من مقولة الكمية حيث استبقاه الطبيعيون والفيثاغوريون إلى مقولة الكيفية . فهو موجد فلسفة الماهيات التي ظهرت بفلسفة أفلاطون وأرسطو والتي ترى في الوجود مجموعة أشياء عقلية ومعقولة . ويبدو أن سقراط قد ابتعد في آخر أيام حياته عن الطبيعيات والرياضيات ، وفضل سبر أعماق الانسان ، وانحسرت الفلسفة عنده في دائرة الاخلاق باعتبارها أهم ما يلفت نظر الانسان . وهذا معنى قول شيشرون أن سقراط أنزل الحكمة من السماء إلى الأرض ، أي أنه حول النظر من الفلك والعناصر إلى النفس الانسانية ، وتدور الاخلاق على ماهية الانسان حيث يقول سقراط : « الانسان روح وعقل يسيطر على الحس ويدبره ، والقوانين العادلة صادرة عن القعل ومطابقة

(١) في سبيل موسوعة فلسفية - أرسطو - ص ٨٨ - ٨٩ تأليف الدكتور مصطفى غالب .

بالطبيعة الحقة وهي صورة من قوانين غير مكتوبة رسمها الآلهة في قلوب البشر . فمن يحترم القوانين العادلة يحترم العقل والنظام الالهي . وقد يحتال البعض في مخالفتها بحيث لا يناله أذى في هذه الدنيا ولكنه مأخوذ بالقصاص العادل في الحياة المقبلة . والانسان بطبعه يحب الخير دائماً ويهرب من الشر بالضرورة ، فمن تبين ماهيته وعرف خيره بما هو إنسان أرادته حتماً . أما الشهواني فرجل جهل نفسه وخيره ولا يعقل انه يرتكب الشر عمداً ، وعلى ذلك فالفضيلة علم والرذيلة جهل .

أما أغلب أفكار سقراط ان لم نقل كلها تتحدث عن ضرورة تهذيب النفس الانسانية باعتبارها قائمة بالقوة ناقصة بالفعل ليصار الى تعليمها وافادتها بالامدادات العرفانية والعقلانية حيث تنقله من حد القوة الى حد الفعل لتنال السعادة وتبلغ الكمال المطلق في أفعالها وسلوكها ومداركها للأمور التوحيدية والتجريدية والتزهية على دعائم قوية ثابتة من الأسس الاخلاقية والمناقب الانسانية الفاعلة في الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية .

أما أفلاطون فيتفق مع استاذة ومعلمه سقراط ؛ فيرى ان النفس هي التي تحرك ذاتها . والحركة عنده هي أهم خاصية النفس . أما رأيه في ماهية النفس وعلاقتها بالجسم لا يخلو من التردد والغموض حسب رأي بعض الباحثين الذين عاجلوا أفكاره وبلوروها . ففي محاولة (فيدون) ينسب أفلاطون النفس ويحددها بأنها فكر خالص ، وطوراً بأنها مبدأ الحياة والحركة للجسم دون ان يبين ارتباط هاتين الخاصيتين ولا أيتهما الاساسية . كذلك الحال في علاقة النفس بالجسم ، فتارة يعتبرهما متمايزين تمام التمايز فيقول : « ان الانسان النفس وان الجسم آلة له ، وتارة يضع بينهما علاقة وثيقة لا انفصام بينهما فيرى ان الجسم يشغلها عن فصلها الذاتي أي (الفكر) ويجلب لها الهم بحاجاته وآلامه ، وانها هي تقهره وتعمل على الخلاص منه » (١) .

أما كيف تقهره وتعمل على الخلاص منه ، لم يبين أفلاطون ماهية هذا

(١) فيدون ص ٦٤ - ٦٦ .

التفاعل ، بل هو يرى بهذا التفاعل علاج الجسم بالنفس والنفس بالجسم وقيام الشعور والادراك في النفس عندما تأثر الجسم بالحركة المادية ما بين هذه الحركة والظاهرة من تباين « (١) » .

ونلاحظه يقسم الافعال النفسية إلى ثلاثة : الادراك والغضب والشهوة (٢) . وهنا نراه يسأل كيف يفعل الانسان بهذه الأفعال الثلاثة المختلفة ، أم أن فعل واحد بعينه هو الذي يدرك ويغضب ويحس لذات الجسم ؟ فيجيب بأن الافعال عدة لأن شيئاً ما لا يحدث ولا يقبل فعلين متضادين في وقت واحد ومن جهة واحدة ، فلا يضاف إليه حالات متضادة إلا يتميز أجزاء فيه . فيجب أن نميز في النفس جزءاً ناطقاً وجزءاً غير ناطق لما نحسه فينا من صراع بين الشهوة تدفع إلى موضوعها والعقل ينهي عنه .

ويضيف في مكان آخر حيث يقول : « ولنفس السبب يجب ان نميز في الجزء غير النطقي بين قوتين هما الغضب والشهوة : الغضب متوسط بين الشهوة والعقل ، ينحاز تارة إلى هذا وطوراً إلى تلك ولكنه يثور بالطبع للعدالة ، ومن لا يغضب على رجل مها يسبب لنا من ألم إذا اعتقدنا انه على حق ، لذلك كثيراً ما يتناصر الغضب العقل على الشهوة ، ويعينه على تحقيق الحكمة في ما هو خلو من العقل والحكمة (٣) » .

من هنا نلاحظ بأن أفلاطون في (تيمائوس) قد ميز قوى ثلاث في نفس واحدة ، وهذا كلام لا غبار عليه ، لكن أن يضع في الانسان ثلاث نفوس ، ويعين لكل منها مكان في الجسم فهذا يخالف الرأي العام وخاصة الفلاسفة والعلماء والحكماء الذين أعدوا لكل جسم نفس واحدة معدة له ، فتشتمل على أفعال كثيرة وقوى عديدة . ثم نراه يضيف إلى صعوبة التوفيق بين النفس والجسم ، صعوبة التوفيق بين النفوس الثلاث . بيننا هو في (فيديروس) يشبه النفس في حياتها السماوية الاولى بمركبة مجنحة ، الخوذي فيها العقل ،

(١) « تيمائوس » ص ٨٩

(٢) « جمهورية أفلاطون » مقالة ٤ - ص ٤٤٠ .

(٣) « جمهورية أفلاطون » مقالة ٤ - ص ٤٣٦ .

والجوادان الارادة والشهوة^(١) . و إذ بكلامه في « تيمائوس » يشعر بأن الغضبية والشهوانية صنعتها الالهة للحياة الارضية والوظائف البدنية .

وبما أن أفلاطون قد ضاع بأفكاره حول جوهر النفس وماهيتها الاساسية في الجسد البشري ، وخلط بينها وبين الفكر نراه كمن يدور في دوامة لا ينتهي منها ، وهذا ما حصل مع اكثر الباحثين حول النفس لانها من أصعب الامور الحساسة شرحاً وتفصيلاً وتدقيقاً ويلزمها دراسة وافية تقينا سر الانزلاق من الضياع كما قال أرسطو : « إذا أمكننا دراسة هذه الأعراض توصلنا إلى تعريف حد الجوهر بالماهية ، لأن النفس البشرية هي صورة الجسد ومبدأ الحياة فيه . وعلم النفس هو العلم الطبيعي لأن موضوعه وهو الكائن الحي مركب من مادة وصورة . والافعال الحيوية تنقسم قسمة أولى الى النمو والاحساس والنطق أو العقل ، يضاف الى ذلك النزوع ، لأن الحاس والناطق ينزعان طبعاً إلى الخير الذي يدركانه بالحس أو بالفعل^(٢) .

ثم نلاحظ بأن أرسطو يبحث في الجزء الثاني من المقالة من (كتاب النفس) في قوى النفس ووظائفها ، ويميز بين أنواع الجوهر ، فيرى أن الهولي جوهر ، ولكن الهولي قوة والطورة كمال أول . ويخلص إلى ان النفس كمال أول لبدن طبيعي آلي ، وهذا يعني أنها تمام الصورة لجسم طبيعي له أعضاء تعرف بالالات ، ولما كانت النفس كمالاً لجسم له طبيعة معينة خاصة به ، لذلك لا يمكن أن نعتبرها فردية شخصية لا يمكن أن توجد في أي بدن غير البدن الذي أعدت له .

ويذهب أرسطو إلى أن النفس لا يمكنها الوجود بدون الجسد لأنها قواه ، فكلاهما كالشكل والشمع يمكن الفصل بينهما بالفكر فقط ، لكنها في الواقع والحقيقة كلاً كاملاً عضوياً واحداً . ويرى أن النفس لا تحقن في الجسد كما حقن « ديدالوس » الزئبق في صورة « فينوس » يجعل منها « انتصابات » . فالنفس الشخصية والخاصة لا توجد إلا في الجسد الخاص بها ، ومع هذا فهي

(١) « جمهورية أفلاطون » مقالة ٤ - ص ٢٤٦ .

(٢) في سبيل موسوعة فلسفية - أرسطو - ص ٨٠ - تأليف د. مصطفى غالب .

ليست مادية ولا تموت بأكملها ، لأن هناك جزء من القوة العقلانية للنفس البشرية يكون سلبياً ومرتبئاً بالذاكرة فهو الذي يموت بموت الجسد حامل الذاكرة ، والذي يظل ويتسرمد العقل الايجابي الفاعل الذي يكون مستقلاً عن الذاكرة بشكله المجرد ، والنفس الخالدة عند أرسطو هي الفكرة المحض (١) .

ثم يجدد أرسطو في كتاب النفس له ثلاث مقالات هامة للمعرفة ، فيقول في المقالة الأولى في مذهب القدماء الرئيسية في النفس ، وهذه الآراء أهمية تاريخية كبرى لأنها تعتبر أحد المراجع الرئيسية لآراء الفلاسفة السابقين على سقراط ، ولو انه يبدو ان أرسطو يحور آراء القدماء حسب مذهبه تمهيداً للرد عليهم ومناقشة أقوالها (٢) .

ويخصص في المقالة الثانية لتعريف النفس ولو رأي أرسطو بأنها كمال أول الجسم طبيعي آلي ، ثم يشرح دواعي القول بهذا التعريف عن القوى الحالة .

وأما المقالة الثالثة فيفردها للنفس وقواها ، وفي القوى المحركة عموماً وقد كان لهذه المقالة تأثير كبير على فلسفة أفلوطين وفلسفة القرون الوسطى بوجه عام . ويرى أرسطو أن المعرفة على اختلاف أنواعها شيء حسن وجليل ، وهو يجعل دراسة النفس في المرتبة الأولى بالنسبة لسانر الأمور العرفانية وذلك لأسباب منها :

أ - ان هذه الدراسة دقيقة، أي أنها تتطلب كثيراً من الدقة في البحث والاستقصاء .

ب - أن موضوع هذه الدراسة وهو النفس أشرف وأسمى ما في الوجود الطبيعي .

(١) كتاب النفس - المقالة الثانية من الجزء الأول أرسطو .

(٢) في سبيل موسوعة فلسفية - أرسطو - ص ٨٤ - ٨٥ تأليف د . مصطفى غالب .

ج - ان دراسة النفس تكشف عن جوانب الحقيقة في مجال العلم الطبيعي لأن النفس صورة الكائن الحي.

ثم يشرح أرسطو بعد ذلك غايته من بحثه، أو من دراسته للفن فيرى أن غايته من دراسته للنفس هي التعرف على طبيعة النفس وجوهرها، ثم التمييز بما يتعلق بطبيعتها من لوازم، وهذا يعني أن أرسطو يهدف إلى الوصول إلى معرفة ماهية النفس عن طريق تعريفها بالحد التام. وهو يستفسر عن المنهج الواجب سلوكه في هذه الأبحاث كونه يرى عدم وجود منهج واحد لسائر العلوم، بل لكل علم منهج خاص به، لذلك ثمة منهج خاص لعلم النفس يقوم على البرهان والقسمة.

ثم يذكر أرسطو طريقة البحث إنما هي البحث عن الجنس الذي تقع تحت النفس، وهل هي جوهر أم شيء جزئي، كيف أم كم أم شيء آخر من المقولات، وهل هي بالقوة أم أنها كمال أول، وهل تقبل القسمة أم أنه لا أجزاء لها؟ وهل سائر الأنفس من نوع واحد أم لا؟ وإذا كانت مختلفة هل تختلف بالنوع أو الجنس؟ وهل نبدأ في البحث عن وظائف النفس أم عن النفس ذاتها؟ ويشير أرسطو إلى الاتجاه العام الذي كان سائداً عند القدماء، وهو البحث عن النفس الإنسانية فقط، ويريد هو في هذا البحث أن يبين علاقة نفوس الحيوان وغيره من الكائنات الحية بنفس الإنسان، وهل تقع هذه النفوس كلها تحت جنس واحد أم لا؟.

ويذهب أرسطو إلى أنه من الواضح أن العلم بالماهية لا يتيسر لنا قبل دراسة سائر أعراض الجوهر، لأننا إذا أمكننا دراسة هذه الأعراض توصلنا إلى تعريف حد الجوهر بالماهية.

ثم ينتقل بعد هذا إلى دراسة وظائف النفس فيذكر أن الإحساس لا يتم بدون جسم وكذلك الفكر، لأن الفكر قائم على التخيل، ولا يتحقق التخيل من غير الجسم، فلا يمكن أن تمارس النفس وظائفها بدون البدن، ولن يكون للنفس وجود مستقل عن البدن. وعلى ذلك فإن جميع أحوال النفس توجد مع الجسم، فعندما يحدث أي انفعال في النفس يحدث معه تغير جسمي، وإذا

فأحوال النفس صورة حالة في الهوى، ومن ثم فلا يجب أن نقول أن الغضب حركة هذا الجسم أو ذاك الجسم، بل الغضب يتم بالنفس والجسم معاً، ولذلك أيضاً كان البحث في النفس عما يخص العلم الطبيعي سواء فيما يتعلق بأحوال النفس أو جوهرها.

ويجمع أرسطو في تعريفه للنفس بين تعريف الجدلي الذي يعرف الغضب مثلاً بأنه ميل إلى الاعتداء، وبين تعريف الطبيعي الذي يصف الغضب بأنه غليان الدم المحيط بالقلب فالأول يصف الصورة والثاني يصف الهوى. أما أرسطو فيجمع التعريفين ويضيف الصورة إلى الهوى. ولما كان البحث في العلم الطبيعي يتناول المكون من صورة وهوى كان من الضروري اعتبار علم النفس جزءاً من العلم الطبيعي. ويصل أرسطو في نهاية المقالة الأولى إلى القول بأن أحوال النفس إنما تصدر عن الموجودات المركب من نفس وجسم^(١).

ثم يعرف أرسطو النفس فيقول بأنها ما به نحيا ونحس ونعقل وننزع ونتحرك في المكان ولكل حي نفس، ولكنها تختلف باختلاف الأحياء وتعدد قواها ووظائفها كلما ارتقى الشخص في سلم الحياة.

أما ما بلغت النظر حقاً بأن أرسطو خلق بنفسه إلى الأجواء العليا واصفاً حاله مع نفسه بعد أن نزع القميص الذي يعيق نفسه العارفة إلى النور الذي نحن كأجزاء منه فيقول: «إني ربما خلوت بنفسي كثيراً وخلعت بدني، فصرت كإني جوهر مجرد بلا جسم، فأكون داخلاً في ذاتي راجعاً إليها، وخارجاً من سائر الأشياء سواي فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما بقيت متعجباً منه، فأعلم عند ذلك أي من العالم الشريف جزء صغير، فلما أيقنت بذلك ترقيت بذهني من ذلك العالم إلى العالم الإلهي، فصرت كإني هناك متعلق به، فعند ذلك يلعب لي من النور والبهاء ما تكل الألسن عن وصفه، والأذان عن سماعه فإذا استغشى في ذلك النور وبلغ

(١) في سبيل موسوعة فلسفية - أرسطو - ص ٨٦ - ٨٧.

الطاقة ولم أقو على احتماله هبطت إلى عالم الفكرة فإذا صرت إلى عالم الفكر
حجبت الفكرة عني ذلك النور^(١).

ثم ينتقل بنا أرسطو إلى مجال آخر حيث يرد على رأي لأفلاطون ولمدرسته
حيث يرون أن النفس عالمة ومحركة، وإنها عدد يحرك نفسه. وهم يفسرون
الفعل والإدراك الفعلي والظن والإحساس بالأعداد. فالأعداد تفسر وظائف
النفس المركبة من عناصر، وهذه الأعداد من ناحية أخرى هي مثل الأشياء،
والنص الذي يشير فيه أفلاطون إلى ذلك نص غامض لا إيضاح فيه. وتفسيره
أن نفس الحيوان بالذات هي نفس العالم لا بد أن تكون مركبة من المبادئ
الأولى التي توجد في عالم المثل خضوعاً للمبدأ القائل بأن الشبيه يدرك الشبيه.
ففي عالم المثل نرى الواحد بالذات، ثم نجد مثال الطول ومثال العرض ومثال
العمق، وهذه هي أصول الأشكال الهندسية أي مثلها. فيجب أرسطو على هذا
الرأي قائلاً: «لما كان الجسم المحسوس الذي نقابله في تجربتنا الحسية له طول
وعرض وعمق لذلك فإن النفس يجب أن تكون حاصلة على أصول هذه
الأبعاد من أصولها الموجودة في جسم الحيوان بالذات (أي العالم) ولهذا نلاحظ
بأن أفلاطون يرى ضرورة تركيب النفس مما يتألف منه الجسم، وشيء آخر
هو أن أفلاطون يقابل بين هذه الأشكال الهندسية وبين الأعداد، فهناك الواحد
وبعده الاثنان وهي تقابل الطول والثلاثة وهي تقابل العرض، والأربعة وهي
تقابل العمق، فكان النفس حاصلة على مبادئ الأجسام المعبر عنها بالأعداد.
ولذلك نرى أرسطو يقول: «إن النفس عند أفلاطون مركبة من نفس العناصر
التي يتركب منها الجسم، ومن ثم فهو يدرج أفلاطون في نفس قائمة الطبيعيين
مع اختلافهم عنه في طريقة تناول العناصر، ذلك أن أفلاطون لا يتكلم عن
عناصر مادية تتألف منها النفس وتكون هي نفس العناصر الموجودة في
المادة^(٢)».

وإذن فاعتقاد أفلاطون في نظر أرسطو يخضع للقاعدة العامة التي تقول

(١) في سبيل موسوعة فلسفية - ص ٨١.

(٢) في سبيل موسوعة فلسفية السابق - أرسطو - ص ٩٠ - ٩١.

نَبَّأَنَ النفس تتألف مما يتركب منه الجسم استناداً إلى القول بأن الشبيه يدرك الشبيه .

وأما ما يقوله أرسطو على أن النفس بأنها لا تتحرك ولكن مع هذا هي مصدرًا للحركة، ولكنها ليست متحركة بذاتها بكونها غير قادرة على تحريك نفسها لأن لها حركة ذاتية بل هي محرك غير متحرك، تحرك الجسم المتصل بها، إذ من المتعذر أن تكون للنفس حركة. إذ أنه ليس من الضروري أن يكون المحرك متحركاً لانقسام حركة الشيء على نوعين حسب رأي أرسطو: فالشيء أما أن يتحرك بشيء آخر، وأما أن يتحرك بنفسه. وأما الشيء المتحرك بشيء آخر فهو الموجود في شيء يتحرك كالبحارة في السفينة، فهل تنسب للنفس مثل هذه الحركة أو يقال عنها أنها تتحرك بذاتها؟ ولكي يرد أرسطو على هذا الاستفسار يفصل أنواع الحركة أو يقال عنها أنها تتحرك بذاتها؟ ولكي يرد أرسطو على هذا الاستفسار يفصل أنواع الحركة في كتاب الطبيعة فيقول: «إن النفس لو كانت متحركة بوحدة أو أكثر منها لكانت النفس في المكان بالذات ما دامت هذه الحركات لا يمكن أن تتم إلا في المكان. فإذا كان من ماهية النفس أن تتحرك بذاتها فلا تكون الحركة لها - بالعرض، بل يجب أن تتم حركتها كالجسم في المكان وقد تبين لنا أن النفس ليس لها مكان طبيعي لتتحرك فيه فهي إذن لا تتحرك بذاتها، وإنما تتحرك حركة مشتركة، أي إنها تتحرك بشيء آخر هو الجسم الذي توجد فيه وهو الذي يتحرك في الحقيقة، وإذن فالنفس تتحرك بالعرض»^(١).

وينطلق بعد ذلك إلى الرد عن موقف ديمقريطس فيرى أنه كغيره من جماعة الفلاسفة التي ترى أن النفس تحرك الجسم الذي تحمل فيه على النحو الذي تحرك به هي نفسها. فعنده أن الذرات الكروية التي تتألف منها النفس تتحرك تلقائياً لأن طبيعتها ألا تبقى أبداً في سكون فتدفع معها البدن كله وتحركه، وهذا يعني أن ديمقريطس يعتقد أن النفس متحركة وبحركة للبدن. فيتساءل أرسطو رداً على ديمقريطس بقوله: «إذا كان السكون ظاهرة نشاهدها

(١) في سبيل موسوعة فلسفية - أرسطو - ص ٩٣ - ٩٥.

ونلمسها بالחס فكيف يكون في مقدور النفس - أي الذرات التي تتحرك حركة تلقائية - أن تحدث السكون؟ هذا ما يصعب القول به لأنه كيف يكون المتحرك المحرك بالطبع محدثاً للسكون؟ وشيء آخر وهو أن النفس تحرك الجسم بضرب من القصد والاختيار والتفكير، فتتفي التلقائية ويبطل مع انتفاها التحريك بالطبع أو القس.

وهذا الاعتقاد يقول به أيضاً أفلاطون ويفسر تحريك النفس للجسم تحريكاً طبعياً، إذ أنها عندما تحرك نفسها تحرك الجسم معها لأنها متداخلة معه فهو - أي أفلاطون - قد ركب النفس من العناصر وقسمها وفقاً للأعداد المتناسبة حتى تحس غريزياً بالتناسب، وحتى يتحرك العالم بواسطتها حركات متناسبة، وإذن فقد تصور النفس مقداراً.

ويجب أرسطو على رأي أفلاطون قائلاً: إن نفس العالم من نوع طبيعة العقل، ومع أن نفس العالم لم تشبه النفس الحاسة أو الغضبية إلا أن العقل الذي شهبها به واحدة متصل كفعل التعقل كموضوع هذا التعقل وهي المعقولات، فكيف يمكن أن نقول أن نفس العالم مقدار مع أنها شبيهة بالعقل؟ فكانه أوقع أفلاطون في تناقض مع نفسه حيث يقول: إن النفس عدد أي مقدار. ويضيف أنها شبيهة بطبيعة العقل وهذان القولان متعارضان.

ويتابع أرسطو نقد رأي أفلاطون الذي يذهب إلى أن النفس عقل يتحرك قائلاً: إن النفس مقدار ينقسم، فإذا كانت النفس مقداراً منقسماً فهل تقبل المعقولات بأجزائها المنقسمة كلها أو بجزء من هذه الأجزاء فقط. ومن جهة أخرى بما أن المعقولات غير منقسمة وهي موضوعات التعقل ونفس العالم شبيهة بالعقل، فكيف يدرك المنقسم - أي النفس ذات المقدار - كيف تدرك غير المنقسم أي المعقولات؟.

ولهذا نرى أرسطو مستمراً في حديثه حول آراء أفلاطون قائلاً: عن العقل وفعله وموضوعه، مؤكداً أن التعقل وهو فعل العقل دائم كالحركة الدائرية، وما دام هذا التعقل دائماً لزم أن يكون موضوعه دائماً. ولما كانت الأفكار العلمية والنظرية محدودة فإن العقل يستمر في تعقل موضوعه أكثر من

مرة كالحركة الدائرية في سيرها. وعلى ذلك فإن العقل يظهر في حالة تعقله كما لو كان سكوناً أو وقوفاً أكثر من كونه حركة وهذه هي الصفة الغالبة للتعقل الإلهي.

ومن هنا نعلم بأن أرسطو خالف معلمه أفلاطون في آرائه حول النفس وماهيتها، ولم يكتفِ أرسطو بهذا الرد بل أخذ يرد على كل الآراء والمشاكل التي تظهر عن موقف من يقولون ان النفس متحركة بذاتها، فهو يرى أنهم يستدلون على الحركة الذاتية للنفس من أن ما يتحرك بالقسر لا يأتي السعادة، فإذا لم تكن حركة النفس هي جوهر النفس، فإن حركتها مضادة لطبيعتها وهي حركة قسرية، وإذن فالنفس لن تبلغ السعادة. ويقولون أيضاً أن اتصال النفس بالجسم يجلب لها الألم والأفضل لها أن تفارقه، وأرسطو يهدف بهذا القول أفلاطون يواصل عرضه لهذا الرأي بقوله: أن أصحابه يقولون أن النفس تفضل ألا تتصل بالجسم أصلاً. ويرى أنه إذا كان العالم يتحرك حركة دائرية فليست النفس علة لهذه الحركة، بل أنها تتحرك بالعرض حركة دائرية لأنها في العالم الذي يتحرك حركة دائرية. وهم في بحثهم عن علة حركة النفس يتهون إلى أن الله هو الذي جعل النفس تتحرك حركة دائرية وأن تكون حركتها أفضل من سكونها وهذا غير صحيح^(١).

ويصر أرسطو على أن تفصيل هذا الرأي موجود في دراسته للحركة في كتاب الطبيعة ويجعل رأيه في آخر الفصل بأن يقول: إن هذه المشاكل التي يثيرها أصحاب هذه الآراء عائدة إلى أنهم يضيفون النفس إلى البدن دون أن يوضحوا علة الاتحاد بينهما مع أن الجمع بينهما ضروري إذ أن أحدهما وهو النفس فاعل، والآخر وهو البدن متفعل. وأحدهما يحرك والآخر يتحرك، وليست هذه الصلات نتيجة للصدفة أو الاتفاق، وهم يعنون بتحديد طبيعة النفس دون أن يجددوا طبيعة البدن الذي تحل فيه. وهذا يعني أن النفس

(١) في سبيل موسوعة فلسفية - ص ٩٥ - ٩٦.

بفهومهم محل في أي بدن، لا في بدن محدد، فهم يرون بنفس معينة لبدن معين^(١).

عما لا شك فيه بأن آراء سقراط وأفلاطون وأفلوطين وأرسطو حول النفس ووجودها وهبوطها وتفاعلها مع الجسد الذي وجدت فيه هذه الأفكار التي قال بها فلاسفة الأغريق قد تقبلها بشغف الفلاسفة الاسلاميين وبلوروها بشكل جعلوها تنسجم مع العقائد الاسلامية المتعلقة بالمبدأ والميعاد.

ولم يقتصر اقتباس الفلاسفة الاسلاميين على أفكار هؤلاء، بل تعداه إلى الحكمة الهندية والفارسية، فعُيِّبوا منها ما شاء لهم أن يعُيِّبوا حتى تمكنوا من تصوير القضايا النفسية تصويراً يوافق ما جاء به القرآن والشرعة الإسلامية.

لذلك نرى من واجبتنا العلمي أن نحاول بقدر الطاقة وحسب ما يتوفر لدينا من مصادر ونصوص أن نقدم آراء وأفكار الحكماء المسلممين الذين قدموا للفكر الاسلامي منطلقات عقلانية أضفت عليه المرونة والانسجام مع ما يقول به العقل الانساني الناهد دوماً إلى معرفة لغز الألفاظ وسر الأسرار واجد الموجودات، النور الأزلي القديم الذي يمد موجوداته بأنواره القدسية لتسمو في مراتب التوحيد والتجريد حتى تبلغ سكرة المنتهى.

وفي عرفنا واعتقادنا أن النفس الانسانية عند ولادتها تكون كالورقة البيضاء لا تفقه من أمور الدنيا شيئاً، فإذا ما تيسر لها الكاتب البار والمفيد العبقري الذي يستطيع بما أوتيته من علم ومعرفة أن يسطر على هذه الصفحة البيضاء الناصعة آيات بينات من العلوم والمعارف لتتمكن تلك النفس من معرفة ذاتها وسبر أعماق وجودها فتعلو وهي شاذخة صاعدة بانفعالاتها واستجاباتها إلى ملكوت مبدعها وموجدتها وتحركها منذ مبدأها حتى تعود فرحة مسرورة مطمئنة إلى الكل الذي خرجت منه لتقضي فترة من الزمن في سجنها الجسماني.

(١) في سبيل موسوعة نفسية - أرسطو - ص ٩٧ - ٩٨.

وإذا ما ألقينا نظرة على الفلسفة الإسلامية وما قاله الفلاسفة المسلمين حول النفس، نلاحظ أن النفس عند ابن سينا واهتمامه بها فاق حد الوصف، وكسب قصب السبق على كافة العلماء الذين تقدموه منذ القدم وحتى عصرنا الحاضر، بالرغم من أن أفكاره وآراءه فيها أرسطوطاليسية. ولكن بعض نظرياته تخالف اختلافاً كلياً آراء أرسطو لأنه متأثراً بما يعتلج بداخله من إيمان عميق بالاسلام مما جعله الفيلسوف الوحيد الذي تفهم حقيقة الأبحاث والعلوم التي يقوم بها مع دقتها وتنظيمها الكلي، ولذلك نلاحظ بأن ابن سينا يقول: ولما كانت النباتات والحيوانات متجوهرة الذوات عن صورة هي النفس، ومادة هي الجسم والأعضاء، وكان أولى ما يكون علمنا بالشئ هو ما يكون من جهة صورته، ورأينا أن نتكلم في أمر النفس أولاً، فلأن نقدم تعرف أمر النفس، ونوجز تعرف أمر البدن أهدى سبيلاً في التعليم، فإن معونة معرفة أمر النفس في معرفة الأحوال البدنية أكثر من معونة معرفة أمر البدن في معرفة الأحوال النفسانية، على أن كل واحد منها معين على الآخر معين على الآخر، وليس أحد الطرفين بضروري التقديم، إلا أننا أثرن أن نقدم الكلام في النفس لما أمليتنا من العذر فمن شاء أن يغير هذا الترتيب فعل بلا مناقشة لنا معه^(١).

ولقد قدم ابن سينا البراهين العقلية المقنعة التي تثبت وجود النفس كجوهرة روحانية قائمة بذاتها، كأصل للقوى المدركة والمحركة، والمحافظة للمزاج، والمتصرفة في أجزاء الجسم الإنساني كونه محتاج إليها تمام الاحتياج، في حين أن النفس لا تحتاج إليه في شئ.

وفي نظر ابن سينا أنه لا يتعين جسم ولا يتحدد إلا إذا اتصلت به نفس خاصة معدة له. بينما النفس بالحقيقة هي التي اتصلت بالجسم أم لم تتصل به. ولا يمكن أن يوجد جسم بدون نفس في عالمنا الطبيعي حسب رأي ابن سينا لأنها مصدر حياته وحركته وعلى العكس تعيش النفس بمعزل عن الجسم ولا أدل على هذا من أنها متى انفصلت عنه تغير الجسم وأصبح شبحاً من

(١) ابن سينا - كتاب النفس - الفن السادس من الطييمات د. فضل الرحمن - ص ١ - ٢.

الأشباح. بينا النفس حين انفصالها عن الجسد وصعودها إلى العالم العلوي تحيا حياة كلها بهجة وسعادة بعد أن تخلصت من هذا الجسد المادي الذي ربطها وشدها وأعاقها فترة من الزمن للتحلق والصعود إلى أجوائها التي اشتاقت إليها، والتحقّت بالكل الذي انبثقت منه. فالنفس إذن جوهره روحانية قائمة بذاتها.

والنفس كما يرى ابن سينا تسوس البدن كما أنها تدرك المعقولات، وكونها تسوس البدن يوجد شبه بينها وبين القوة الحيوانية الزروعية التي تحدث منها هيئات تخص الإنسان فيتهيأ بها بسرعة فعل أو انفعال مثل الخجل أو الحياء والضحك والبكاء وما شابه ذلك. فالنفس تستعمل هذه القوة في استنباط التدابير في الأمور الكائنة واستنباط الصناعات الإنسانية وتوجه الجسم في عمله وترشده في أفعاله فتتولد من جراء ذلك، الآراء الذائئة المشهورة، مثل أن الكذب قبيح، والظلم قبيح. وأما الوظيفة الثانية التي تقوم بها النفس فهي إدراكها المعقولات، وهذا يدل على تحرر النفس عن الجسم^(١).

وأما ما نلاحظه عند ابن سينا هو بأن النفس لها جانبين: جانب يشترك فيه الإنسان مع الحيوان والنبات، ويكون تعريف النفس لهذا الجانب أنها كمال الجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة. وأما الجانب الآخر الذي يشترك الإنسان فيه مع الملائكة فتعريف النفس فيه أنها جوهره روحانية تكمل الجسم وتحركه بالاختيار عن مبدأ نطقي عقلي بالقوة في النفس الإنسانية، أو الفعل للنفس الكلية الملكية، ويعرف هذا الجانب من النفس بالنفس الكلي أو نفس الكل أو العقل الكلي أو عقل الكل^(٢).

إذن جميع الظواهر النفسية ظواهر تستلزم المادة، وهذه الجوهره الروحانية لا تتم إلا في مادة. وعلى ذلك فإن اسم النفس ليس يقع عليها من حيث جوهرها بل من حيث هي مدبرة للأبدان ومقيسة لها. فلذلك يؤخذ البدن في حدها، كما يؤخذ مثلاً البناء في حد الباني، وإن كان لا يؤخذ في حده من

(١) ابن سينا - والنجاة ص ٤٥٤.

(٢) ابن سينا - والنجاة ص ٤٥٥.

حيث هو إنسان، ولذلك صار النظر في النفس من العلم الطبيعي، لأن النظر في النفس من حيث هي نفس نظر فيها من حيث لها علاقة بالمادة والحركة^(١).

وتتصبح هذه الصلة بين النفس والجسم بملاحظة الظواهر النفسية والعقلية. فالانفعالات النفسية كالغضب والخوف والحزن والفرح هي من العوارض التي تعرض للنفس وهي في البدن، ولا تعرض بغير مشاركة البدن؛ ولذلك فإنها تستحيل معها أفرجة الأبدان وتحدث هي أيضاً مع حدوث أمزجة الأبدان، فإن بعض الأمزجة الاستعداد للغضب، وبعض الأمزجة يتبعه الاستعداد للشهوة، وبعض الأمزجة يتبعه الجبن والخوف ومن الناس من تكون سجيته سجية مغضب فيكون سريع الغضب، ومن الناس من يكون كأنه مذعور مرعوب فيكون جباناً مسرعاً إليه الرعب، فهذه الأحوال لا تكون إلا بمشاركة الجسد. والأحوال التي للنفس بمشاركة البدن على أقسام: منها ما يكون للبدن أولاً ولكن لأجل أنه ذو نفس، ومنها ما يكون للنفس أولاً ولكن لأجل أنها في بدن، ومنها ما يكون بينهما بالسوية^(٢).

وهذه الانفعالات والاستجابات التي تنطلق بفعل الاحساس والشعور مرتبطة ارتباطاً كلياً بالأعصاب الحساسة والشعورية المتصلة اتصالاً أساسياً بالمخ الذي يتصرف بها وفق ما تمليه عليه المشاعر والأحاسيس. لذلك نرى من واجبننا ومن وجهة نظرنا أن النفس بمعناها الروحي لا ترتبط ارتباطاً فسيولوجياً بهذه المشاعر والأحاسيس إلا بقدر اتصال هذه المشاعر والأحاسيس بالنفس الإنسانية، باعتبارها صورة حية للجسم الحي لأن كل صورة منطبعة في جسم وقائمة به كمال، لأن الكمال هو الشيء الذي يوجد به يصير الحيوان بالفعل حيواناً والنبات بالفعل نباتاً. فالنفس إذن كمال لجسم حي^(٣).

وباعتقاد ابن سينا أن النفس صورة الجسم تمكنه من الظهور بمظهره المخصوص به ومن القيام بأعماله وواجباته الخاصة به. فيعطينا مثلاً على ذلك

(١) ابن سينا «كتاب النفس» ص ١٠ - ١١.

(٢) ابن سينا «كتاب النفس» ص ١٩٧.

(٣) ابن سينا «كتاب النفس» ص ١١.

فيقول: «إن حديلة مسنونة تقطع، فحديدته هي جسمه المادي وحدته الناتجة من أنه مسنون والتي يقطع بها هي صورته الروحانية أو نفسه. وكذلك الإنسان لا يسمى إنساناً بالأجزاء التي فيه من العناصر الأربعة التي هي: النار، والماء، والهواء، والتراب، بل بعقله الذي به يتأمل ويفكر ويخلق ويبدع. وأما النفس ليس لها وجود سابق على وجود بدنها، بل كلما حدث بدن صالح لها للحياة حدثت له نفس خاصة به، ويكون البدن الحادث مملكة تلك النفس وألنها، والنفس لا يمكن أن تأتي من شيء مادي كالجسم لأنها مخالفة للجسم. لذلك فهي متصلة بالفيض في ثانيا ترتيب العقول، وإذا امتزجت مقادير من العناصر الأربعة امتزاجاً فيه اعتدال وتكافؤ، نشأ من هذا الامتزاج أجسام مستعدة لقبول نفوسها الخاصة بها. وكلما كان الامتزاج أكثر اعتدالاً كان الجسم الناتج منه أرقى، فتقبل من أجل ذلك نفساً ألطف، إن الأجسام الكثيفة الناتجة من امتزاجات قليلة الاعتدال كالحجارة والحديد وماء البحر تقبل نفوساً كثيفة نسميها الطيبة. ونفوس النبات على هذا القياس ألطف من نفوس الجماد، ونفوس الحيوان البهيم، ألطف من نفوس النبات. وبما أن جسم الإنسان أحسن اعتدالاً من أجسام الحيوان البهيم والنبات والجماد فإنه يقبل نفساً ألطف من نفوسها كلها. فاتصال النفس بالجسم هو استعداد في كل جسم لتقبل نفس مكافئة في اعتدالها لاعتدال ذلك الجسم. وحتى يتمكن ابن سينا من إقامة الدليل على وجود النفس في الإنسان يرى أن هناك طريقتان، طريق الحدس وطريق النظر العقلي.

١ - أما طريق النظر العقلي الذي هو دليل التفكير والتأمل، فيأتي من إدراك المعقولات الذي لا يأتي عن طريق الحواس التي لها أعضاء ظاهرة في البدن، لذلك تدرك تلك المعقولات بقوة مخالفة للبدن وزائدة عليه، وهو غير الحواس التي لها أعضاء ظاهرة في البدن، تلك هي النفس الجوهرية الروحانية التي هي جزء من النفس الكلية.

٢ - أما طريق الحدس فيأتي كما يعتقد ابن سينا عندما يدرك الإنسان أنه

موجود وأنه هو، وأن وجوده متصل وفق البراهين الثلاثة التالية: (١).

فالبرهان الأول: يقوم على استمرار الحياة العقلية فينا. أن الجسد يتغير فينمو بالغذاء ويهزل ويضمحل بالمرض أو تتعطل بعض أعضائه. أما إدراك الإنسان وشعوره ببقائه وتذكره لما مضى من عمره ومعرفته بالمحسوسات والمعقولات فلا يتغير بذلك، فهذا دليل على أن الذات أو النفس العاقلة مغايرة للبدن ولأجزائه الظاهرة والباطنة، ففينا شيء إذن غير الجسد، ذلك هو النفس تلك الجوهرة الخالدة القدسية من النور الأزلي.

ثم يميز ابن سينا الإنسان بأن له نوعين من الكمال: كمال أول وكمال ثان. فيقول في الكمال الأول هو الذي يصير به النوع نوعاً بالفعل كالشكل للسيف. وأما الكمال الثاني هو أمر من الأمور تتبع نوع الشيء من أفعاله وانفعالاته كالقطع للسيف والتميز والرؤية وإحساس والحركة للإنسان، فإن هذه كمالات لا محالة للنوع، ولكن ليست الأولى. فإنه ليس يحتاج النوع في أن يصير هو ما هو بالفعل إلى حصول هذه الأشياء له بالفعل، بل إذا حصل له مبدأ هذه الأشياء بالفعل حتى صار له هذه الأشياء بالقوة بعدما لم تكن بالقوة إلا بقوة بعيدة تحتاج إلى أن يحصل قبلها شيء حتى تصير بالحقيقة بالقوة صار حيثئذ الحيوان حيواناً بالفعل (٢).

فإذن النفس هي صورة الجسم الحي، وهي كمال أول لجسم حي. وأما نشاطها ووظائفها فأفعال ثلاثة كما قال ابن سينا: النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي له أن يفعل أفعال الحياة (٣).

لقد مر معنا البرهان الأول الذي يقوم على استمرار الحياة العقلية فينا، ويبقى البرهان الثاني والثالث اللذان يقومان على الموازنة بين المعرفة من طريق الحواس والمعرفة من غير طريق الحواس. لذا أعطانا ابن سينا برهان عليهما

(١) ابن سينا «الاشارات» ص ٣٠٥ - ٣٠٦.

(٢) ابن سينا «الاشارات» ص ١١.

(٣) ابن سينا «الاشارات» ص ١٢.

حيث قال: حينما يفقد الإنسان عضواً من أعضائه يبطل الحس المتعلق بذلك العضو، ففقدان العين أو تلفها يؤدي إلى بطلان البصر، وفقدان الذراع يؤدي إلى بطلان تناول الإنسان للأشياء بالطريق المألوفة المعتادة، ولكن ذاته أي نفسه العاقلة لا تتأثر في معارفها بشيء من ذلك. حتى أن الإنسان يقول: رأيت بعيني أو سمعت بأذني أو مشيت برجلي، وإنما يعني أنه هو ذاته الذي فعل كل ذلك. والعين كانت في الحقيقة آلة للرؤية ولم تكن المنتفعة بالرؤية. أما المقصود بالمنفعة من الرؤية فكان ذات الإنسان، ولذلك يقول الإنسان دائماً: أنا رأيت، أنا سمعت، أنا مشيت، فهذا الملترك المنطوي في قوله أنا هو النفس على الحقيقة وهو مخالف لجسمه وللحواس المتصلة بأعضاء من جسمه. وثم بعد ذلك يتبع البرهان الثاني خاصة إن الإنسان قد يفكر أو يفعل، وهو في أثناء ذلك كله غافل عن أعضاء بدنه وحواسه، حتى أنه قد يكون مستغرقاً في تفهم قضية ثم ينادى باسمه بصوت مرتفع من قريب فلا يسمع، ولكنه لا يفغل عما هو بسبيله من التأمل والتفكير. وهذا أيضاً دليل على أن نفسه غير بدنه وغير حواسه المتصلة ببدنه.

لنرى كيف يعطينا ابن سينا مثلاً على ذلك قائلاً: لو أن إنساناً خلق دفعه واحدة وكاملاً ثم حجب بصره أيضاً، وكان يهوي هويّاً لا تتلاقى فيه أعضاؤه ولا تماس، ولا كان ثمة هواء في الفضاء يصدم جسمه، أو كان في الفضاء هواء ولكن لا يكفي لأن يصدم جسمه صدماً يحس به، فإن هذا الإنسان الماهوي في الفضاء يظل مثبتاً لذاته، ومدركاً أنه موجود^(١).

وبالنهاية فإن إثبات ابن سينا لنا بكل هذه الملاحظات والبراهين التي مرت معنا يمكننا أن نقول بأن النفس ليست جسماً، إنما هي جوهرة روحانية قدسية غير قابلة للفساد، ولا تتكاثر ولا تتألف من أشياء كثيرة كما يتوهم البعض، بل هي قائمة بالذات، ولا تحتاج في وجودها إلى شيء هو غيرها. وهي ليست مادية بل روحانية، ثم هي مفارقة للجسد عند اشتياقها إلى الكل

(١) «الاشارات» ابن سينا ص ٣٠٧.

الذي انبثقت منه، وهي غير محتاجة في قوامها إلى مادة، وهي موجودة بالفعل مستقلة عن البدن، بالرغم من أن البدن لا يقو أن يعيش بدونها وهي لازمة له.

ولا بد لنا الآن من أن نتنقل لنأخذ ببعض من آراء ابن طفيل العرفانية حول النفس التي جسدها كلها في القصة الرمزية التي كتبها في (حي بن يقظان) وارتفع بها حسب التطور التصاعدي للعقل البشري تدريجياً إلى المستوى اللائق به.

والمعرفة تنطلق بمفهوم ابن طفيل من طريقتين: أولاً طريق الحواس الخمس بالاختيار وتكرار التجربة والمقارنة (فيما يتعلق بالأجسام). وثانياً من طريق الذات، أي النفس بواسطة الحدس الغير المتصل بالحواس (فيما يتصل بالمدارك والموجودات البريئة من المادة، أي بالاستدلال على الصانع من مصنوعاته وعلى الأسباب من الصور الحادثة (كما نستنتج وجود البخار من وجود الخزانة) والاشراق عند ابن طفيل من الحدس ولكنه خاص بذوي الفطرة الفائقة^(١).

لقد حاول ابن طفيل أن يطلع على الناس بنظام فلسفي يتدرج فيه خطوة خطوة، ولكنه سرعان ما وجه اهتمامه للاحية واحدة من الفلسفة حيث عكف على بحث النشوء الطبيعي. وتطور التفكير في الإنسان، وبيان كيفية تدرج الإنسان بالتأمل والفكر في المعرفة من الإحاطة بما حوله من عالم المادة حتى يستطيع أن يتصل عن طريق العقل بالله. ولكن ابن طفيل بعد أن حاول تطبيق هذه النظرية على ذاته عجز عن الاتصال بالله عن طريق العقل، فانقلب إلى التصوف والزهد ليعرف بها الله، ولقد عرف الله عن طريق القلب^(٢).

(١) وفي سبيل موسوعة فلسفية ابن طفيل ص ١٨ .

(٢) وفي سبيل موسوعة فلسفية ابن طفيل ص ١٦ .

ولما كان علم ما وراء الطبيعة من العلوم العقلانية الهامة بالنسبة لأصحاب الحكمة العرفانية فقد غاص ابن طفيل في العلوم الماورائية يبحث وينقب ويدقق عن الجوانب المضيئة التي تنير له الطريق الطويل أمام الإنسان الناهد إلى المعرفة الحقة التي تسمو بنفسه إلى المثالية والكمال والراحة الأبدية.

ولقد توصل ابن طفيل إلى أكثر العلوم والمعارف بواسطة فكره النير الذي عرف كل كبيرة وصغيرة بهذا الكون الفسيح وما فوقه وما تحته أي عالم المادة. ولم يترك ابن طفيل، أي علم من علوم الفلسفة الإسلامية التي كانت معروفة في زمانه بين الفلاسفة المسلمين إلا وعالجها بحسب مفهومه وطريقة تفكيره العقلاني المهادن إلى التربع فوق عرش المعرفة، وخاصة ما يتعلق منها بالنفس الإنسانية التي فصلها كلية عن الروح فذهب: «إلى أن النفس غير الروح التي هي مبدأ الحياة، إنها الذات المتركبة العاقلة في الإنسان، وهي خالدة لا تبید ولا تفسد»^(١).

وأما قوله عن النفس الإنسانية بأنها لا تسعد بعد مفارقتها البدن إلا إذا كانت قد عرفت السعادة قبل مفارقتها. والسعادة بمفهوم ابن طفيل هي الاتصال بذات الباري سبحانه وتعالى ودوام مشاهدته، فإذا سعدت النفس الإنسانية باتصالها بالله في عالم الكون والفساد ثم وافتها المنون - وهي على هذا الاتصال - استمرت سعادتها وبقيت (في لذة لا نهاية لها وغبطة وسرور وفرح دائم). أما من حرم المشاهدة ثم وافاه الموت وهو لا يزال محروماً منها بقي في عذاب طويل وآلام لا نهاية لها. على أن النفس الإنسانية ربما استطاعت بعد الموت أيضاً أن تتخلص من شقائها السرمدي فتشاهد الله من جديد حسب ما فيها من استعداد لذلك أو أن تبقى في ذلك الشقاء إلى الأبد.

أما النفوس البهيمية برأي ابن طفيل فليس لها أي خلود كونها لا تشعر بوجود ذلك الموجود الواجب الوجود، أي الباري سبحانه وتعالى ولا تتألم لفقده، ذلك لأنها لا تعرفه حتى تشتاق إليه، هذه حال البهائم غير الناطقة كلها، سواء أكانت على صورة الإنسان أو لم تكن.

(١) في سبيل موسوعة فلسفية، ابن طفيل ص ٢٥.

ويعتقد ابن طفيل أن العامة لا يستطيعون أن يعرفوا السعادة في الدنيا حتى يعرفوها في الآخرة. فعلى العامة أن يتمسكوا بظاهر الشريعة حتى تصلح حالهم في الدنيا، ثم إذا ماتوا وودعوا عالم الكون والفساد وما فيه من شهوات وانفعالات شريرة تقودهم إلى التهلكة واليوار، أصبحت أنفسهم في أمن وطمأنينة، ولا يخالها عذاب ولكن لا تعرف السعادة كون مرتبة العامة في ذلك هي مرتبة البهائم. والعامة إذا حاولوا معرفة الله في الدنيا لم يستطيعوا أن يعرفوه إلا معرفة ناقصة، فإذا ماتوا بعد الحصول على تلك المعرفة الناقصة حصل لهم الشوق إليه وقصرت بهم معرفتهم عن الوصول فاصبحوا في شقاء دائم^(١).

ونحن وإن كنا لا نتفق مع ما ذهب إليه ابن طفيل بأن النفوس العوام لا تعرف السعادة لا في الدنيا ولا في الآخرة. وهذا يعني أن هؤلاء لا يحاسبون عما ارتكبته أيديهم خلال الفترة التي يقضونها في عالم الكون والفساد. وهذا الرأي في عرفنا لا ينسجم مع الحساب والثواب والعقاب، لأن النفوس الجزئية عندما تغادر أجسادها لتلتحق بالكل، سوف تتعرض للثواب والعقاب ووزن الحسنات والسيئات.

والآن لا بد لنا من أن نأخذ برأي الفارابي ومنطلقاته حول النفس وماهيتها وكيف تصورها فيقول: «إن النفس صورة الجسد وقوامه، وإنها جوهرة قدسية وضعها الباري سبحانه في كل جسد معد لها وهي معدة له. وهي القوة التي تعين الأجسام وتساعد على بلوغ كمالها، بأفعال تعتمد على نوعين من الآلات: جسمية ولا جسمية وفقاً للنوع الذي تنتمي إليه. فالنفس إذن قوة وصورة وكمال، ثلاث صفات لشئ واحد. يقال لها قوة بالقياس إلى الأفعال التي تصدر عنها، غذاء نمو، حركة. ويقال لها صورة بالقياس إلى المادة التي تصبح بها ذاتاً قائمة بالفعل، كوجود الحيوان والنبات، ويقال لها

(١) في سبيل موسوعة فلسفية ابن طفيل ص ٢٦ .

كمال بالقياس إلى النوع أو الجنس الذي ينطبع بها فيتميز عن سائر الكائنات ،
الإنسان والحيوان بطوابعها ومميزاتهما .

وهكذا دواليك على مر الدهور منذ الأزل وإلى ما شاء الله تعالى .

ومما يلفت النظر أن الفارابي يطلق على العقل أشياء كثيرة منها ما
يقول : بأن ما يقوله الجمهور أن الإنسان عاقل ، والثاني العقل الذي يردده
المتكلمون على ألسنتهم فيقولون : هذا مما يوجهه العقل وينفيه العقل .
والثالث العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب البرهان . والرابع العقل
الذي يذكره في المقالة السادسة في كتاب الأخلاق . والخامس العقل الذي
يذكره في كتاب النفس . والسادس العقل الذي يذكره في كتاب ما بعد
الطبيعة .

أما العقل الذي يقول به الجمهور في الإنسان أنه عاقل ، فإن مرجع ما
يعنون به هو إلى التعقل . ويعنون بالعاقل من كان فاضلاً جيد الرؤية في
استنباط ما ينبغي أن يؤثر في حيز أو يجتنب من شر ، وأما العقل الذي يردده
المتكلمون على ألسنتهم فيقولون في الشيء : هذا مما يوجهه العقل أو ينفيه
العقل ، أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل ، فإنما يعنون به المشهور في بادية
الرأي عند الجميع ، فإن بادية الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر ، يسمونه
العقل .

وأما العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب البرهان ؛ فإنه إنما يعني
به قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة
الضرورية لا عن قياس أصلاً ، ولا عن فكر بل بالفطرة والطبع ، أو من
صباه ، ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت ، فإن هذه القوة
جزء ما من النفس يحصل لها المعرفة الأولى ، لا يفكر ولا يتأمل أصلاً ،
واليقين بالمقدمات التي صنفها الصفة التي ذكرناها وتلك المقدمات هي مبادئ
العلوم النظرية . وأما العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب
الأخلاق ، فإنه يريد به جزء النفس الذي يحصل اليقين بقضايا ومقدمات من
الأمور الإرادية التي من شأنها أن تؤثر أو تجتنب .

أما العقل الذي يذكره أرسطو طاليس في كتاب النفس فإنه جعله على أربعة أنحاء : عقل بالقوة ، وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد ، وعقل فعال .

فالعقل الذي هو بالقوة هو نفس ما ، أو جزء نفس ، أو قوة من قوى النفس ، أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها ، وصورها دون موادها ، فتجعلها كلها صورة لها . وتلك الصورة المنتزعة عن المواد ليست منتزعة عن موادها التي فيها وجودها إلا أن تصير صوراً في هذه الذات . وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة صوراً في هذه الذات هي المعقولات ، ويشق لها هذا الاسم من أسم تلك الذات التي انتزعت صور الموجودات فصارت صوراً لها . وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور ، إلا أنك إذا توهمت مادة جسمانية مثل شمعة ما ، فانتقش فيها نقش ، فصار ذلك النقش وتلك الصورة في سطحها وعمقها ، واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها حتى صارت المادة بجملتها كما هي ، بأسرها هي تلك الصورة ، بأن شاعت فيها الصورة ، قرب وهلك من تفهم معنى حصول صور الأشياء في تلك الذات ، التي تشبه مادة وموضوعاً لتلك الصورة ، لا تفارق سائر المواد الجسمانية ، بأن المواد الجسمانية إنما تقبل الصور في سطوحها فقط دون أعماقها ، وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى تكون لها ماهية منحازة ، وللصور التي منها ماهية منحازة . بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش والخلقة التي تخلق بها شمعة ما مكعبة أو مدورة فتغوص تلك الخلقة فيها ، وتشيع وتحتوي على طولها وعرضها وعمقها بأسرها ، فحينئذ تلك الشمعة قد صارت هي الخلقة بعينها من غير أن يكون لها انحياز بماهيتها دون ماهية تلك الخلقة . فعلى هذا المثال ينبغي أن تتفهم حصول الموجودات في تلك الذات التي سماها أرسطو طاليس في كتاب النفس عقلاً بالقوة . فهي ما دامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوة . فإذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال الذي ذكرناه ، صارت تلك الذات عقلاً بالفعل . فهذا معنى العقل بالفعل فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعتها عن المواد صارت تلك المعقولات ، معقولات بالفعل . وقد كانت من قبل أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة ،

فهي إذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل بأن حصلت صوراً لتلك الذات .
وتلك الذات إنما صارت عقلاً بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات ، فإنها
معقولات بالفعل ، وإنها عقل بالفعل ، شيء واحد بعينه . ومعنى قولنا فيها
أنها عاقلة ليس هو شيئاً غير أن المعقولات صارت صوراً لها ، على أنها هي
بعينها تلك الصور . فإذا معنى أنها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول
بالفعل ، على معنى واحد بعينه .

والمعقولات التي كانت بالقوة فهي من قبل أن تصير معقولات بالفعل
هي صور في مواد هي من خارج النفس . وإذا حصلت معقولات بالفعل
فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل ، هو وجودها من حيث هي
صور في مواد فوجودها في نفسها ليس وجودها من حيث هي صور في مواد .
فوجودها في نفسها ليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل ، وجودها
بنفسها تابع لسائر ما يقترن بها . فهي مرة أين ، ومرة متى ، ومرة ذات
وضع ، وأحياناً هي كم ، وأحياناً هي كيفية بكيفيات جسمانية ، وأحياناً
تفعل ، وأحياناً تنفعل . وإذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من
تلك المعقولات الأخر ، فصار وجودها وجوداً آخر ليس وجود ذلك الوجود ،
إذ صارت هذه المعقولات أو كثير منها يفهم معانيها فيها على أنحاء غير تلك
الأنحاء ، مثال ذلك الأين المفهوم فيها ، فلنك إذا تأملت معنى الأين فيها ،
أما أن تجد فيها شيئاً من معاني الأين أصلاً ، وأما أن تجعل اسم الأين يفهمك
فيها معنى آخر وذلك المعنى على نحو آخر .

فإذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذٍ أحد موجودات العالم
وعُدت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات ، وشأن الموجودات كلها
أن تعقل وتحصل صوراً لتلك الذات . فإذا كان كذلك لم يمتنع أن تكون
المعقولات من حيث هي معقولات بالفعل ، وهي عقل بالفعل أن تعقل
أيضاً ، فيكون الذي يعقل حينئذٍ ليس هو شيئاً غير الذي هو بالفعل عقل .
لكن الذي هو بالفعل عقل لأجل أن معقولاً ما قد صار صورة له - وقد يكون
عقلاً بالفعل بالإضافة الى تلك الصورة فقط ، وبالقوة بالإضافة الى معقول
آخر لم يحصل له بعد بالفعل - فإذا حصل له المعقول الثاني صار عقلاً بالفعل

المعقول الأول والمعقول الثاني . أما اذا حصل عقلاً بالفعل بالاضافة الى المعقولات كلها وصار أحد الموجودات بأن صار هو المعقول بالفعل ، فإنه متى عقل الموجود الذي هو عقل بالفعل لم يعقل موجوداً خارجاً عن ذاته ، بل انما يعقله ذاته . وبين أنه إذا عقل ذاته من حيث ذاته عقل بالفعل لم يحصل له بما عقل من ذاته ، شيء موجود وجوده في ذاته غير وجوده وهو معقول بالفعل ، بل يكون قد عقل من ذاته موجوداً ما وجوده وهو معقول ، هو وجوده في ذاته . فإذا صير هذه الذات معقولة بالفعل وإن لم تكن فيما قبل أن تعقل معقولة بالقوة ، بل كانت معقولة بالفعل . إلا انها عقلت بالفعل على أن وجودها في نفسها عقل بالفعل ومعقول بالفعل على خلاف ما عقلت هذه الأشياء بأعيانها أولاً : فإنها عقلت أولاً على انها انتزعت عن موادها التي كان فيها وجودها وعلى انها كانت معقولات بالقوة ، وعقلنا ثانياً وجودها ليس ذلك الوجود المتقدم بل وجودها مفارق لموادها ، على انها صور لا في موادها وعلى أنها معقولات بالفعل . فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل صار العقل الذي كنا نقول أولاً انه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد .

وأما العقل الفعال الذي ذكره أرسطوطاليس في المقالة الثالثة من كتاب النفس ، فهو صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلاً ، وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد وهو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلاً بالقوة ، وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل ، ونسبة العقل الفعال الى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوة ، ما دامت في الظلمة . وكما أن الشمس هي التي تجعل العين بصيراً بالفعل والمبصرات بالفعل بما تعطيه من الضياء كذلك العقل الفعال الذي هو جعل العقل الذي بالقوة عقلاً بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ ، وبذلك عينه صارت المعقولات معقولات بالفعل^(١) .

ومن ثم يصور لنا الفارابي خطوط مدينته الفاضلة ، فينتقلنا إلى أشياء

(١) في سبيل موسوعة فلسفية - الفارابي - ص ٨٣ - ٩٠ - تأليف د . مصطفى غالب .

مشاركة يعلمونها ويفعلونها ، وأشياء أخر من علم وعمل يخص كل رتبة وكل واحد منهم ، إنما يصير كل واحد في حد العادة بهذين ، أعني بالمشارك الذي له ولغيره معاً ، وبالذي يخص أهل المرتبة التي هو منها . فإذا فعل ذلك كل واحد منهم أكسبته أفعاله تلك هيئة نفسانية جيدة فاضلة ، وكلما دأوم عليها أكثر صارت هيئة تلك أقوى وأفضل ، وتزايدت قوتها وفضيلتها ، كما أن المداومة على الأفعال الجيدة من أفعال الكتاب تكسب الإنسان جودة صناعة الكتابة ، وكلما دأوم على تلك الأفعال أكثر صارت الصناعة التي بها تكون تلك الأفعال أقوى وأفضل وتزيد قوتها وفضيلتها بتكرير أفعالها ، ويكون الالتئاذ التابع لتلك الهيئة النفسانية أكثر واغتراب الإنسان عليها نفسه أكثر ، ومحبة لها أزيد . وتلك حال الأفعال التي ينال بها السعادة : فإنها كلما زادت منها وتكررت وواظب الإنسان عليها صيرت النفس التي من شأنها أن تسعد أقوى وأفضل وأكمل إلى أن تصير من حد الكمال إلى أن تستغني عن المادة ، فتحصل متبرئة منها ، فلا تلف بتلف المادة ولا إذا بقيت احتاجت إلى المادة .

فإذا حصلت مفارقة للمادة غير متجسمة ارتفعت عنها الأعراض التي تعرض للأجسام من جهة ما هي أجسام ، فلا يمكن فيها أن يقال إنها تتحرك ولا أنها تسكن . وينبغي حينئذ أن يقال عليها الأقاويل التي تليق بما ليس بجسم . وكلما وقع في نفس الإنسان من شيء يوصف به الجسم بما هو جسم ، فينبغي أن يسلب عن الأنفس المفارقة وأن يفهم حالها هذه وتصورها عسير غير معتاد وكذلك يرتفع عنها كل ما كان يلحقها ويوفر لها بمقارنتها للأجسام . ولما كانت هذه الأنفس التي فارقت أنفساً كانت في هيوليات مختلفة ، وكان تبين أن الهيئات النفسانية تتبع مزاجات الأبدان بعضها أكثر وبعضها أقل ، وتكون كل هيئة نفسانية على نحو ما يوجه مزاج البدن التي كانت فيه ، فهيئتها لزم فيها ضرورة أن تكون متغايرة لأجل التغير الذي فيها كان . ولما كان تغاير الأبدان إلى غير نهاية محدودة كانت تغيرات الأنفس أيضاً إلى غير نهاية محدودة^(١) .

(١) « آراء المدنية الفاضلة » الفارابي - ص ١٣٦ .

هذه هي آراء ومنطلقات الفارابي عن النفوس الجزئية التي قال بأنها جوهر روحانية قدسية مستقلة بذاتها في داخل هذا الجسد الصغير الذي لا يقدر أن يعيش بدونها . أما هي فتقدر أن تكون بذاتها بدون أي مادة تعيقها عن الحركة باعتبارها جزء من النفس الكلية التي انبثقت منها ، ومعادها إليها عندما ينتهي الوقت المحدد لها في سجنها الذي سجنتم فيه - أي في الجسد المعد لها - لتفعل خيراً أم شراً ، والله وضع سره فيها ومعادها إليه بحسناتها وسيئاتها لتحاسب وتعاقب عما فعلته في عالم الكون والفساد .

أما ما يراه الفارابي حول تغيرات الأنفس البشرية بتغير الأزمنة فلا أذهب معه هذا المذهب ، لأن النفس التي أعدت لتقوم بدورها في عالم الكون والفساد وهي مسجونة في جسد واحد لا غير ، لا يمكن أن تتبدل وتتغير ويطرأ عليها ما يطرأ على الأجساد من الفساد والانحلال والعدم . فالنفس جزء من الكل انبثقت منه لتقوم بدور فعال وفق ما قدره لها البارئ أن تقوم به ، فإن فعلت طيباً لاقت حساباً طيباً ، وإن فعلت شراً لاقت حساباً شريعاً تعود به الى الدخول في عالم المنكوسات .

ولما كانت آراء وأفكار بعض الفلاسفة الاسلاميين قد أحدثت ردة فعل قوية في الأوساط الدينية الاسلامية فقد انبرى أحد كبار علماء المسلمين وهو (أبو حامد الغزالي) ينافح ويدافع عن الأسس التي بنيت عليها الشريعة الاسلامية مستخدماً ما أوتيته من ذكاء وعلم في سبيل تسفيه آراء أولئك الفلاسفة الذين اتهمهم بالخروج عن الشريعة والاعتماد على أدلة وهمية استقوها من منابع الفلسفة اليونانية التافهة . لذلك نرى لزماً علينا أن نتلفت ولو قليلاً إلى آراء الغزالي هذا لنعرضها بإيجاز لتكون الفائدة أعم وأشمل .

ومن الطبيعي ان تكون مسألة النفس من جملة المسائل التي استعرضها الغزالي وأراد من وراء استعراضه نزع ثقة العامة بالفلاسفة ، والحد من تبجحهم بالعقل وقدرته ، وخاصة ؟ ما قالوه عن روحانية النفس وسرمديتها حيث استدلوا على هذا الرأي بأدلة عقلية قوية كونت القناعة التامة لدى الناس ، وشددت من ركائز العقيدة الدينية إلا أن الغزالي ردّ بقوة مسفهاً هذه

الأفكار ومبيناً عجز عقول هؤلاء الفلاسفة عن الاستدلال عما ذهبوا إليه مبنياً
أن استدلال المسلم لا يجوز إلا عن طريق الشرع وحده .

ولا ندري كيف سول لنفسه الغزالي أن يرمي خصومه بالجهل الفاضح
والتخبط بالظلمات والكفر ، مع أنهم لم يقولوا إلا ما هو حق ومعقول ، وليس
ما قالوه يتعارض مع الدين . فالعقل برأينا كان دائماً وأبداً منسجماً وموافقاً لما
يقول به الدين .

ورغم كل هذا فإن ما قاله الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) إبطال
ما يقول به الفلاسفة ان الملائكة السماوية هي نفوس السموات وأن الملائكة
الكرويين المقربين هي العقول المجردة التي هي جواهر قائمة بأنفسها لا تحيز
ولا تتصرف في الأجسام . وان هذه الصور الجزئية تفيض على النفوس
السماوية منها وهي أشرف من الملائكة السماوية لأنها مفيدة وهي مستفيدة ،
والمفيد أشرف من المستفيد ولذلك عبر عن الأشرف بالقلم فقال تعالى :
﴿ علم بالقلم ﴾ لأنه كانتقاش المفيد مثل المعلم وشبه المستفيد بالروح^(١) .

ويرد الغزالي على هذا الرأي قائلاً : « والنزاع في هذه المسألة يخالف
النزاع فيما قبلها فإن ما ذكره من قبل ليس محالاً إذ منتهاه كون السماء حيواناً
متحركاً لغرض وهو ممكن . أما هذه فترجع إلى إثبات علم المخلوق بالجزئيات
التي لا نهاية لها ، وهذا ربما نعتقد استحالة فتطالبهم بالدليل عليه فإنه تحكم
في نفسه .

ثم ينتقل الغزالي الى أقولهم وزعمهم أن النائم يرى في نومه ما يكون في
المستقبل وذلك باتصاله باللوح المحفوظ ومطالعه ، ومهما أطلع على الشيء ربما
بقي ذلك بعينه في حفظه وربما تسارعت القوى المتخيلة إلى محاكاتها ، فإن في
غريزتها محاكاتها الأشياء بأمثلة تناسبها بعض المناسبة أو الانتقال منها إلى
أضدادها فينمحي المدرك الحقيقي عن الحفظ ، ويبقى مثال الخيال في الحفظ
فيحتاج إلى تعبير ما يمثل الخيال ، الرجل بشجر والزوجة بخف والخدام ببعض

(١) في سبيل موسوعة فلسفية - الغزالي - ص ١٤٧ .

أواني الدار ، وحافظ مال البر والصدقات بزيت البذر ، فإن البذر سبب للسراج الذي هو سبب الضياء ، وعلم التعبير يتشعب عن هذا الأصل .

وزعموا أن الاتصال بتلك النفوس مبذول إذ ليس ثم حجاب ولكننا في بقلتنا مشغولون بما تورده الحواس والشهوات علينا ، فاشتغلنا بهذه الأمور الحية صرفنا عنه ، وإذا سقط عنا في النوم بعض اشتغال الحواس ظهر به استعداد ما للاتصال .

ولم يقفوا عند هذا الحد بل زعموا أن النبي مطلع على الغيب بهذا الطريق أيضاً ، إلا أن القوة النفسية النبوية قد تقوى قوة لا تستغرقها الحواس الظاهرة ، فلا جرم يرى هو في اليقظة ما يراه غيره في المنام . ثم القوة الخيالية تمثل له ما رآه ، وربما يبقى الشيء بعينه في ذكره وربما يبقى مثاله ، فيفتقر مثل هذا الوحي إلى التأويل كما يفتقر مثل ذلك المنام إلى التعبير . ولولا أن جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الأنبياء الغيب في يقظة ولا منام ، لكن جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة ، ومعناه هذا الذي ذكرناه ، فهذا ما أردنا أن نورده لتفهيم مذهبهم^(١) .

ويجب الغزالي قائلًا : بم تنكرون على من يقول أن النبي يعرف الغيب بتعريف الله على سبيل ابتداء ؟ وكذا من يرى في المنام فإنه يعرف بتعريف أو بتعريف ملك من الملائكة فلا يحتاج إلى شيء مما ذكرتموه ، فلا دليل في هذا ولا دليل لكم في ورود الشرع باللوح والقلم فإن أهل الشرع لم يفهموا من اللوح هذا المعنى قطعاً ، فلا متمسك في الشرعيات يبقى التمسك بمسالك العقول . وما ذكرتموه وإن اعترف بإمكانه مهياً لم يشترط نفي النهاية عن هذه المعلومات فلا يعرف وجوده ولا يتحقق كونه ، وإنما السبيل فيه أن يتعرف من الشرع لا من العقل . وأما ما ذكرتموه من الدليل العقلي أولاً مبني على مقدمات كثيرة لسنا نطول بإبطالها ولكننا ننازع في ثلاث مقدمات منها :

المقدمة الأولى : قولكم أن حركة السماء ارادية ، وقد فرغنا من هذه

(١) في سبيل موسوعة نفسية . الغزالي - ص ١٤٨ - ١٤٩ .

المسألة وإبطال دعوكم فيها . والثانية انه ان سلم ذلك مساححة به فقولكم انه يفتقر الى تصور جزئي للحركات الجزئية فغير مسلم ، بل ليس ثم جزء عندكم في الجسم فإنه شيء واحد وإنما يتجزأ بالوهم ولا في الحركة فإنها واحدة بالإتصال فيكفي تشوقها إلى استيفاء الأيون الممكنة لها كما ذكروه ويكفيها التصور الكلي والارادة الكلية .

ولنمثل الإرادة الكلية والجزئية مثلاً لتفهم غرضهم . فإذا كان للانسان غرض كلي في أن يحج بيت الله مثلاً فهذه الإرادة الكلية لا يصدر منها الحركة ، لا الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة بمقدار مخصوص ، بل لا يزال يتجدد للإنسان في توجهه الى البيت تصور بعد تصور للمكان الذي يتخطاه والجهة التي يسلكها ويتبع كل تصور جزئي إرادة جزئية للحركة عن المحل الموصول اليه بالحركة . فهذا ما أرادوه بارادة الجزئية التابعة للتصور الجزئي وهو مسلم لأن الجهات متعددة في التوجه الى مكة والمسافة غير متعينة فيفتقر تعين مكان عن مكان عن جهة إلى ارادة أخرى جزئية^(١) .

وأما الحركة السماوية فلها وجه واحد فإن الكرة إنما تتحرك على نفسها وفي حيرها لا تجاوزها ، والحركة مرادة وليس ثم إلا وجه واحد وجسم واحد وصوب واحد ، فهو كهري الحجر إلى أسفل فإنه يطلب الأرض في أقرب طريق ، وأقرب الطريق الخط المستقيم ، فتعين الخط المستقيم . فلو يفتقر فيه إلى تجدد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة للمركز مع تجدد القرب والبعد والوصول الى حد والصدور عنه . فكذلك يكفي في تلك الحركة الإرادة الكلية للحركة ولا يفتقر إلى مزيد . فهذه مقدمة تحكموا بوضعها .

وحتى يتمكن الغزالي من ابطال معرفة لوازم الحركة يرى في المقدمة الثالثة أن قولهم أنه إذا تصور المحركات الجزئية تصور أيضاً توابعها ولوازمها ، وهذا هوس محض كقول القائل : أن الإنسان إذا تحرك وعرف حركته ينبغي أن يعرف ما يلزم من حركته من موازنة ومجاورة وهو نسبته إلى الأجسام التي

(١) في سبيل موسوعة فلسفية ص ١٥٠ - ١٥١ - الغزالي .

فوقه وتحتته ومن جوانبه ، وانه إذا مشى في شمس ينبغي أن يعلم المواضع التي يقع عليها ظله والمواضع التي لا يقع ، وما يحصل من ظله من البرودة بقطع الشعاع في تلك المواضع وما يحصل من الانضغاط لاجزاء الأرض تحت قدمه وما يحصل من التفريق منها وما يحصل من أخلاطه في الباطن من الإستحالة بسبب الحركة إلى الحرارة وما يستحيل من أجزائه إلى العرق وهلم جرا إلى جميع الحوادث في بدنه وفي غيره من بدنه مما الحركة علة فيه أو شرط أو مهيم ومعد ، وهو هوس لا يتخيله عاقل ولا يغتر به إلا جاهل ، وإلى هذا يرجع هذا التحكم .

على أنا نقول : هذه الجزئيات المفصلة المعلومه لنفس الفلك هي الموجودة في الحال أو يضاف إليها ما يتوقع كونها في الاستقبال . فإن قصرتموه على الموجود في الحال بطل اطلاعه على الغيب واطلاع الأنبياء في البقعة وسائر الخلق في النوم على ما سيكون في الاستقبال بواسطة ثم بطل مقتضى الدليل فإنه تحكم بأن من عرف الشيء عرف لوازمه وتوابعه ، حتى لو عرفنا جميع أسباب الأشياء لعرفنا جميع الحوادث المستقبلية ، وأسباب جميع الحوادث حاضرة في الحال ، فإنها هي الحركة السماوية ولكن تقتضي السبب أما بواسطة أو بوسائط كثيرة .

وإذا تعدى إلى المستقبل لم يكن له آخر فكيف يعرف تفصيل الجزئيات في الاستقبال الى غير نهاية ؟ وكيف يجتمع في نفس مخلوق في حالة واحدة من غير تعاقب ، علوم جزئية مفصلة لا نهاية لاعدادها ولا غاية لأحاديها ؟ ومن لا يشهد له عقله باستحالة ذلك فليأس من عقله .

فإن قبلوا هذا علينا في علم الله فليس بقلق علم الله بالاتفاق بمعلوماته على نحو تعلق العلوم التي هي للمخلوقات ، بل مهما دار نفس الفلك دورة نفس الإنسان كان من قبيل نفس الإنسان فإن شاركه بكونه مدركاً للجزئيات بواسطة ، فإن لم يلتحق به قطعاً كان الغالب على الظن أنه من قبيله ، فإن لم يكن غالباً على الظن فهو ممكن ، والامكان يبطل دعواهم القطع بما قطعوا به .

فإن قيل : حق النفس الإنسانية في جوهرها أن تدرك أيضاً جميع الأشياء ولكن اشتغالها بنتائج الشهوة والغضب والحرص والحقد والجور والالم وبالجملة ، عوارض البدن وما يورده الحواس عليه ، حتى إذا أقبلت النفس الإنسانية على شيء واحد شغلها عن غيره . وأما النفوس الفلكية فبرية عن هذه الصفات لا يعترها شاغل ولا يستغرقها هم وألم وأحاساس فعرفت جميع الأشياء^(١) .

ثم يرى الفلاسفة أن النفوس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها ، وأنها سرمدية لا يتصور فنلؤها ، ويقدمون على هذا الرأي دليلان : أحدهما قولهم أن عدمها لا يخلو أما أن يكون بموت البدن أو بضد يطرأ عليها أو بقدرة القادر ، وباطل أن تنعدم بموت البدن فإن البدن ليس محلاً لها بل هو آلة تستعملها النفس بواسطة القوى التي في البدن ، وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة إلا أن حالاً فيها منطبعاً كالنفوس البهيمية والقوى الجسمانية ، ولأن النفس فعلاً بغير مشاركة الآلة فعلاً بمشاركتها ، فالعقل الذي لها بمشاركة الآلة التخيل والإحساس والشهوة والغضب فلا جرم يفسد بفساد البدن ويفوت بفواته ، وفعلها بذاتها دون مشاركة البدن إدراك المعقولات المجردة عن المواد ولا حاجة في كونه مدرَكًا للمعقولات إلى البدن بل الاشتغال بالبدن يعوقها عن المعقولات ، ومهما كان فعل دون البدن ووجود دون البدن لم تفتقر في قوامها إلى البدن .

ويطلبون أن يقال أنها تنعدم بالضد إذ الجواهر لا ضد لها ، ولذلك لا ينعدم في العالم إلا الأعراض والصور المتعاقبة على الأشياء أو تنعدم صورة الماثية بضدها وهو الصورة الهوائية والمادة التي هي المحل لا تنعدم قط وكل جوهر ليس في محل فلا يتصور عدمه بالضد إذ لا ضد لما ليس في محل فإن الأضداد هي المتعاقبة على محل واحد .

وباطل أن يقال : تعني القدرة ، إذ العدم ليس شيئاً حتى يتصور وقوعه بالقدرة وهذا عين ما ذكروه في مسألة أبدية العالم وقد قرئناه كما يقول الغزالي وتكلمنا عليه .

(١) في سبيل موسوعة فلسفية الغزالي - ص ١٥٢ - ١٥٤ .

ثم يعترض على الدليل الأول الذي أوردوه فيقول: والاعتراض عليه من وجوه: الأول أنه بناء على النفس لا يموت بموت البدن لأنه ليس حالاً في جسم، وهو بناء على المسألة الأولى فقد لا نسلم ذلك. والثاني هو أنه مع أنه لا يحل البدن عندهم فله علاقة بالبدن حتى لم يحدث إلا بحدوث البدن. هذا ما اختاره ابن سينا والمحققون وأنكروا على أفلوطين أن النفس قديمة ويعرض لها الاشتغال بالأبدان بمسلك يرهاني محقق. وهو أن النفوس قبل الأبدان، إن كانت واحدة فكيف أنقسمت ومالا عظم له ولا مقدار لا يعقل انقسامه، وإن زعم أنه لم ينقسم فهو محال إذ يعلم ضرورة أن نفس زيد غير نفس عمرو ولو كانت واحدة لكانت معلومات زيد معلومة لعمرو. فإن العلم من الصفات ذات واحدة وصفات الذات تدخل مع الذات في كل إضافة وإن كانت النفوس متكررة فيماذا تكثر؟ ولم تتكرر بالمواد ولا بالأمكان ولا بالزمنة ولا بالصفات إذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفة بخلاف النفوس بعد موت البدن فلئها تتكرر باختلاف الصفات عند من يرى بقاءها لأنها استغادت من الأبدان هيئات مختلفة لا تتماثل نفسها منها، فإن هيئاتها تحصل من الأخلاق، والأخلاق قط لا تتماثل كما أن الخلق الظاهر قط لا تتماثل، ولو تماثلت لاشتبه علينا زيد بعمرو.

ومهما ثبت بحكم هذا البرهان حدوثه عند حدوث النطفة في الرحم واستعداد مزاجها لقبول النفس المدبرة ثم قبلت النفس لا لأنها نفس فقط، إذ قد تستعد في رحم واحد نطفتان لتوأمين في حالة واحدة للقبول فيتعلق بهما نفسان يحدثان من المبدأ الأول بواسطة أو بغير واسطة ولا يكون نفس هذا مدبراً لجسم ذاك، ولا نفس ذاك مدبراً لجسم هذا، فليس الاختصاص إلا لعلاقة خاصة بين النفس المخصوص وبين ذلك البدن المخصوص، وإلا فلا يكون أحد التوأمين بقبول هذه النفس أولى من الآخر، وإلا فقد حدثت نفسان معاً واستعدت نطفتان لقبول التدبير معاً.

ثم يتساءل الغزالي فيقول: فما المخصص؟ فإن كان ذلك المخصص هو الانطباع فيه فيبطل ببطان البدن، وإن كان ثم وجه آخر به العلاقة بين هذه

النفس على الخصوص وبين هذا البدن على الخصوص حتى كانت تلك العلاقة شرطاً في حدوثه فأى بعد في أن تكون شرطاً في بقاءه؟ فإذا انقطعت العلاقة انعدمت النفس ثم لا يعود وجودها إلا بإعادة الله سبحانه وتعالى على سبيل البعث والنشور كما ورد به الشرع في المعاد.

فإن قيل: أما العلاقة بين النفس والبدن فليس إلا بطريق نزاع طبيعي وشوق جبلي خلق فيها إلى هذا البدن خاصة، يشغلها ذلك الشوق بها عن غيره من الأبدان ولا يخلها في لحظة فتبقى مقيدة بذلك الشوق الجبلي بالبدن المعين مصروفاً عن غيره، وذلك لا يوجب فساداً بفساد البدن الذي هو مشتاق بالجبلة إلى تدبيره. نعم قد يبقى ذلك الشوق بعد مفارقة البدن إن استحكم في الحياة اشتغالها بالبدن وأعراضها عن كسر الشهوات وطلب المعقولات فيتأذى بذلك الشوق مع فوات الآلة التي الشوق إلى مقتضاها^(١).

وأما تعين نفس زيد لشخص زيد في أول الحدوث فليسبب ومناسبة بين البدن والنفس لا محالة حتى يكون هذا البدن مثلاً لأصلح لهذه النفس من الآخر لمزيد مناسبة بينهما فترجح اختصاصه وليس في القوة البشرية إدراك خصوص تلك المناسبات، وعدم اطلاعنا على تفصيله لا يشككنا في أصل الحاجة إلى مخصص ولا يضرنا أيضاً في قولنا أن النفس لا تغنى بغناء البدن. وجوابنا: قد تكون على وجه يحوج النفس في بقائها، قلنا: مهما غابت المناسبة عنا وهي المقتضية للاختصاص فلا يبعد أن تكون تلك المناسبة المجهولة على وجه يحدج النفس في بقائها إلى بقاء البدن حتى إذا فسد فسدت، فإن المجهول لا يمكن الحكم عليه بأنه يقتضي التلازم أم لا، فلعل تلك النسبة ضرورية في وجود النفس فإن انعدمت انعدمت، فلا ثقة بالدليل الذي ذكره.

والاعتراض الثالث للغزالي هو أنه لا يبعد أن يقال: تنعدم بقدرته الله تعالى، كما قررناه في مسألة سمرمية العالم. والاعتراض الرابع هو أن يقال: ذكرتم أن هذه الطرق الثلاث في العدم تنحسم فهو مسلم، فما الدليل على أن

(١) في سبيل موسوعة فلسفية - الغزالي - ص ١٥٥ - ١٥٨. تأليف د. مصطفى غالب

عدم الشيء لا يتصور إلا بطريق من هذه الطرق الثلاث؟ فإن التقسيم إذا لم يكن دائراً بين النفي والإثبات فلا يبعد أن يزيد على الثلاث والأربع، فلعل للعدم طريقاً رابعاً وخامساً ما ذكرتموه، فحصر الطرق في هذه الثلاث غير معلوم بالبرهان.

أما دليلهم الثاني الذي يعولون عليه حيث قالوا: كل جوهر ليس في محل فيستحيل عليه العدم، بل البسائط لا تنعدم قط. وهذا الدليل يثبت فيه أولاً أن موت البدن لا يوجد إنعدامه لما سبق، فعند ذلك يقال: يستحيل أن ينعدم بسبب آخر لأن كل ما ينعدم بسبب ما أي سبب كان ففيه قوة الفساد، أي إمكان العدم سابق على الإنعدام، كما أن ما يطرأ وجوده من الحوادث فيكون إمكان الوجود سابقاً على الوجود ويسمى إمكان الوجود قوة الوجود، وإمكان العدم قوة الفساد. وكما أن إمكان الوجود وصف إضافي لا يقوم إلا بشيء حتى يكون إمكاناً بالإضافة إليه فكذلك إمكان العدم، ولذلك قيل: إن كل حادث فيفتقر إلى مادة سابقة يكون فيها إمكان وجود الحادث وقوته كما سبق في مسألة قدم العالم. فالمادة التي فيها قوة الوجود قابلة للوجود الطارئ والقابل غير المقبول فيكون القابل موجوداً مع الموجود عند طريانه وهو غيره. فكذلك قابل العدم ينبغي أن يكون موجوداً عند طريانه العدم حتى يعدم منه شيء كما وجد فيه شيء فيكون ما عدم غير ما بقي، ويكون ما بقي هو الذي فيه قوة العدم وقبوله وإمكانه كما أن ما بقي عند طريان الوجود يكون غير ما طري وقد كان ما فيه قوة قبول الطاري.

فيلزم أن يكون الشيء الذي طرى عليه العدم مركباً من شيء انعدم ومن قابل للعدم بقي مع طريان العود، وقد كان هو حامل قوة العدم قبل طريان العدم، ويكون حامل القوة كالمادة، والمنعدم منها كالصورة.

ولكن النفس بسيطة وهي صورة مجردة عن المادة لا تركيب فيها، فإن فرض فيها تركيب من صورة ومادة فنحن ننقل البيان إلى المادة التي هي السنخ والأصل الأول إذ لا بد وأن ينتهي إلى أصل فنحيل العدم على ذلك الأصل وهو المسمى نفساً، كما نحيل العدم على مادة الأجسام فإنها أزلية أبدية، إنما

تحدث عليها الصور وتتعلم منها الصور وفيها قوة طريان الصور عليها وقوة انعدام الصور منها فإنها قابلة للمضدين على السواء، وقد ظهر من هذا أن كل موجود أحدي الذات يستحيل عليه العدم.

ويمكن تفهيم هذا بصيغة أخرى وهو أن قوة الوجود للشيء يكون قبل وجود الشيء فيكون لغير ذلك الشيء ولا يكون نفس قوة الوجود. بيانه أن الصحيح البصر يقال أنه بصير بالقوة أي فيه قوة الأبصار، ومعناه أن الصفة التي لا بد منها في العين ليصح الأبصار موجودة، فإن تأخر الأبصار، فلتأخر شرط آخر فيكون قوة الأبصار للسواد مثلاً موجوداً للعين قبل أبصار السواد بالفعل، فإن حصل أبصار السواد بالفعل لم يكن قوة أبصار ذلك السواد موجوداً عند وجود ذلك الأبصار إذ لا يمكن أن يقال: مهما حصل الأبصار فهو مع كونه موجوداً بالفعل موجود بالقوة، بل قوة الوجود لا يضم حقيقة الوجود الحاصل بالفعل أبداً^(١).

هذه هي ردود أبر حامد الغزالي على الفلاسفة الذين حسب زعمه قد شوهوا معالم الشريعة وانداحوا في تيارات الأفكار الوهمية العقلانية لا نعلق عليها، ولا نقول فيها أكثر مما قاله ابن رشد في كتابه المعروف (تهافت التهافت).

من المعروف أن مدرسة جماعة أخوان الصفاء وخلان الوفاء العقلانية قد تربعت في العصور العباسية على عرش الفلسفة التوحيدية العقلانية في الإسلام، مما جعل هذه الجماعة تشغل بال وتفكير العلماء والباحثين لقرون عديدة حيث اعتبرها بعضهم كالحديقة الغناء الوارفة الظلال المليئة بما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين من التفاعلات العرفانية التي كانت تأخذ بتفكير كافة علماء المسلمين. لذلك لا بد لنا من مشاركة هذه الجماعة معنا لتتعرف على آرائها في مجال النفس البشرية لأن باع هذه الجماعة كان طويلاً إلى أقصى حد في علوم النفس الروحية.

(١) في سبيل موسوعة فلسفية الغزالي - ص ١٥٨ - ١٦٢.

ومما يلاحظ أن هذه الجماعة قد خصصت العديد من رسائلها، وبعض أقسام هذه الرسالة الجامعة للبحث في ماهية النفس وأقسامها ومبداها ومعادها. ثم تعتبر هذه الجماعة أن النفس جوهرية روحانية سماوية حية بالذات علامة بالقوة فعالة بالطبع، تظل في أجوائها بعد مفارقتها للجسد، أما ملتدة فرحانة مسرورة، وأما مغتمة خاسرة، لما بدا منها في عالم الكون والفساد قبل مغادرة سجنها التي سجنّت به غير واعية لعالمها التي هي منه. وهذه النفس باعقادهم جزء من النفس الكلية، ولكنها غير منفصلة منها ولا هي هي بعينها، ولنستمع إليهم ماذا يقولون عنها: «وأما الصفات المختصة بالنفس بمجرد ما فهي أنها جوهرية روحانية سماوية نورانية حية بذاتها علامة بالقوة فعالة بالطبع، قابلة للتعليم، فعالة في الأجسام، ومستعملة لها ومتممة للأجسام ومفارقة لها وراجعة إلى عنصرها ومعدنها ومبداها كما كانت أما بربح وغبطة أو ندامة وحزن وخسران، كما ذكر الله عز وجل بقوله: «كما بدأكم تَعَوَّدُونَ قَرِيباً هَدَى، وَقَرِيباً حَقَّ عَلَيْهِم الضَّلَالَةُ»^(١). وقال عز وجل: «كما بدأنا أول خلقي نعيده، وَوَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ»^(٢). وقال تعالى: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ»^(٣).

ويرى إخوان الصفاء أن النفوس من حيث النفسية، جوهر واحد، كما أن الأجسام من حيث الجسمية، جوهر واحد، وإنما تختلف النفوس بحسب اختلاف قواها، واختلاف قواها بحسب اختلافها وأفعالها ومعارفها وأخلاقيها، كما أن اختلاف الأجسام بحسب اختلاف أشكالها، واختلاف أشكالها بحسب اختلاف أعراضها: «واعلم بأن نفس العالم نفس واحدة، كما أن جسمه جسم واحد لجميع أفلاكه وكواكبه وأركانه ومولداته، ولكن لما كانت لنفس العالم أفعال كلية بقوى شخصية، وهي حركتها من المشرق إلى المغرب وبالعكس، ومن الشمال إلى الجنوب وبالعكس، ومن فوق إلى أسفل

(١) سورة الأعراف آية ٢٩، ٣٠.

(٢) سورة الأنبياء آية ١٠٤.

(٣) سورة المؤمنون آية ١١٥ «رسائل إخوان الصفاء» ج ١ ص ٢٦٠.

وبالعكس، سميت هذه القوى بأفعالها نفساً جنسية ونوعية شخصية، فتكثرت النفوس حسب قواها المختلفة، وتكثرت قواها بحسب أفعالها المقتنة، كما تكثر جسم العالم بحسب اختلاف أشكاله، وتكثرت بحسب اختلاف أعراضه فأفعال نفس العالم الكلية هي إدارتها وأفعالها الجنسية ما يختص بكل فلك وكل كوكب من الحركات الست العارضة، وما يختص بالأركان الأربعة التي تحت فلك القمر من الحركات الطبيعية وأفعالها النوعية ما يختص بالكائنات المولدات التي هي الحيوان والنبات والمعادن وأفعالها الشخصية التي تظهر من أشخاص الحيوانات وماء يجري على أيدي البشر من الصنائع^(١).

ويعتقد أخوان الصفاء أن الجسد كالدار، وأن النفس كالساكن في الدار، وقد بنيت وأحكم بناؤها، وفتحت أبوابها، وعلقت ستورها، وأعد فيها كل ما يحتاج إليه صاحب المنزل في منزله، ويشبهون الجسد بالنسبة للنفس، كدكان الصانع، وأن جميع أعضاء الجسد للنفس بمنزلة أداة الصانع في مكانه، وأن النفس بكل عضو من أعضاء الجسد تظهر ضرورياً من الأفعال وفنوناً من الأعمال، كما أن الصانع بكل أداة يعمل ضرورياً من الأعمال وفنوناً من الحركات.

ولم يقفوا في أمثالهم وتشبيهاتهم عند هذا الحد بل نراهم يشبهون الجسد بالنسبة للنفس بالمدينة التي تغص بآلاف السكان، معتبرين حالات الجسد تشبه حالات المدينة، وتصرفات النفس تشبه تصرفات أهل المدينة فيها.

ثم قالوا: واعلم أن هذه النفس الساكنة في هذا الجسد، قوى طبيعية وأخلاقاً غريزية منبثة في أعضاء هذا الجسد تشبه قبائل أهل تلك المدينة وشعوبها النازلين في المحال بتلك المدينة، وأن لتلك القوى وتلك الأخلاق أفعالاً وحركات منبثة في أوعية هذا الجسد، ومجاري مفاصله تشبه أفعال أهل تلك المدينة في منازلهم، وحركاتهم في طرقاتهم، وأعمالهم في أسواقهم. فاما القوى الطبيعية والأخلاق الغريزية التي تشبه القبائل والشعوب فهي ثلاث

(١) رسائل اخوان الصفاء - ج ١ - ص ٢٩٣.

أجناس: فمنا قوى النفس النباتية ونزعاتها وشهواتها، فضائلها ووراثاتها، ومسكنها الكبـد. وأفعالها تجري مجرى الأوراد إلى سائر أطراف الجسد. ومنها قوى النفس الحيوانية وحركاتها وأخلاقها وحواسها وفضائلها ووراثاتها ومسكنها القلب، وأفعالها تجري مجرى العروق الغوارب إلى سائر أطراف الجسد. ومنها قوى النفس الناطقة وتمييزاتها ومعارفها وفضائلها ووراثاتها، ومسكنها الدماغ وأفعالها تجري مجرى الأعصاب إلى سائر أطراف الجسد. ثم اعلم أن هذه النفوس الثلاث ليست متفرقات متباينات بعضها من بعض، ولكنها كلها كالفرع من أصل واحد متصلات بذات واحدة كاتصال ثلاثة أغصان من شجرة واحدة، تنفرع من كل غصن عدة قضبان، ومن كل قضيب عدة أوراق وثمار... فهكذا أمر النفس فإنها واحدة بالذات، وإنما تقع عليها هذه الأسماء بحسب ما تظهر منها من الأفعال»^(١).

ولم يكتفوا بهذه البراهين بل تعرضوا إلى كيفية نشوء الأنفس الجزئية في الأجساد البشرية الطبيعية فيقولون: «إن الجسد للأنفس بمنزلة الرحم للجنين، وذلك أن الجنين إذا استتمت في الرحم بنيته، وتكملت هناك صورته، خرج إلى هذه الدار قام سالم الحواس، وانتفع بالحياة فيها وتمتع بنعيمها إلى وقت معلوم. فهكذا يكون حال الأنفس في الدار الآخرة، وذلك أن الأنفس الجزئية إذا استتمت ذواتها بالخروج من القوة إلى حيز الفعل بما تستفيد من العلوم والمعارف بطريق الحواس، واستكملت صورتها بما تكتسب من الفضائل بطريق المقولات والتجارب والرياضيات، وما يدبر في هذه الدار من السياسات من إصلاح أمر لمعاش على الطريقة الوسطى وتمهد أمر المعاد على سنن الهدى وتهذيب النفس بالأخلاق الجميلة والآراء الصحيحة والأعمال الصالحة كل ذلك بتوسط هذا الجسد المؤلف من الدم واللحم. ثم إن فارقه على بصيرة منها ومن أمرها وقد عرفت جوهرها، وتصورت ذاتها، وبينت أمر عالمها ومبدئها ومعادها، كارهة للكون مع الجسد، بقيت عند ذلك مفارقة للهيولى

(١) رسائل أخوان الصفا - ج ٢ - ص ٣٨٦.

واستقلت بذاتها، واستغنت بجوهرها عن التعلق بالأجسام، فعند ذلك ترتقي إلى الملاء الأعلى وتدخل في زمرة الملائكة وتشاهد تلك الأمور الروحانية، وتعاين تلك الصور النورانية التي لا تدركها بالحواس الخمس ولا تتصور بالأوهام البشرية، كما ذكر هذا في الرموزات النبوية أن في الجنة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر من النعيم واللذة والسرور والفرح والروح والريحان، كما قال الله تعالى: «فِيهَا مَا تُشْتَهَى الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»^(١). وقال: «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»^(٢).

ويواصل أخوان الصفاء شرحهم لكيفية ارتشاف النفس رحيق العلوم والمعارف ما دامت مرتبطة بالأجساد البشرية متعباً لها إدراك المحسوسات، وذلك لأن العلم والحكمة للنفس كتناول الطعام والشراب للجسد، فبالعلم والحكمة تتصور الأنفس الجزئية جواهرها، وتنمو ذواتها، وبالمعارف تضيء صورتها، وبالرياضيات تقوي فكرها، وبالأداب تنير خواطرها، وتتسع لقبول الصور المجردة الروحانية عقولها، وتعلو إلى اشتياق الأمور الخالدة همتها، فتترقى في المراتب العالية بالنظر في العلوم الإلهية والسلوك في المذاهب الروحانية الربانية. ثم اعلم أن النفس إذا انتهت من نوم الغفلة واستيقظت من رعدة الجهالة، واجتهدت وألقت من ذاتها القشور الجسمانية والغشاوة الجرمانية، والعادات الطبيعية، والأخلاق السُّبعية، والآراء الجاهلية، وضعت من درن الشهوات الهیولانية، تخلصت وانبعثت وقامت فاستنارت عند ذلك ذاتها وأضاء جوهرها وأشرقت أنوارها واحتد بصرها، فعند ذلك ترى تلك الصورة الروحانية، وتعاين تلك الجواهر النورانية، وتشاهد تلك الأمور الخفية والأسرار المكنونة التي لا يمكن إدراكها بالحواس الجسمانية، والمشاعر الجرمانية، ولا يشاهدها إلا من تخلصت نفسه في تهذيب خلقه، إذا لم تكن مربوطه بإرادة طبيعية، ومقيدة بشهوات جسمانية يلوح فيها فيعانيها. فإذا

(١) سورة الزخرف آية ٧١.

(٢) سورة السجدة آية ١٦.

عائنت تلك الأمور تعلقت بها تعلق العاشق بالمعشوق، والتزمتها التزام الحبيب بالمحبيب، واتحدت بها اتحاد النور بالنور فتبقى معها ببقائها وتدوم بدوامها، وتفرح بروحها وريحانها، وتشم بنفحتها، وتلذذ بلذاتها التي عجزت الألسن الإنسانية عن التعبير عنها، وقصرت أوهام المتفكرين عن أن تصورها بكنه صفاتها^(١).

ثم يؤكد أخوان الصفاء وخلان الوفاء أن الإنسان عالم صغير، وأنه في معنى العالم الكبير يؤدي عن جملته، وأنه ثمرته وزيدته بما اتحد به من قوة نفسه المتصلة بالجواهر الأول والنور الأفضل، بما من الله سبحانه به عليه من جوده وفضله الذي كان به حسب وجوده بكلمته الممجدة المتحدة بالأمر فكانت منه الأشياء كلها، ككون الأعداد المنبثقة عن الواحد، وكذلك كانت النفس الكلية منبعثة من العقل كانبعاث الواحد المضاف إلى الأول الواقع عليه اسم الاثنين إذ كان يتلوه وإن كانت صورة الثاني مثل الأول، وإنما بينهما التقدمة باللفظ في السبق، وأن الأول قد كان متقدم الوجود بالمرتبة، وبما اختص به من الفضل إذ كان موضع الكلمة الممجدة، وكانت النفس موضع الأمر الثاني من المبدع الأول، وكانت بالإبداع الثاني تم كذلك ما بدا عنها مما جعل فيها من القوة التامة والنعمة العامة، فبرزت عنها الصورة الهيولانية الأولى فالأولى وكان منها العالم الكبير بما فيه من الخلائق الروحانيين من الملائكة المقربين بتدبير إلهي وحكم رباني.

ثم كان العالم الصغير بوساطة العالم الكبير، إذ كان ما يتصل به من لطائف النفس التي هي الحياة والحركة لا تتحد به حتى تسري فيها هو إليها أسبق وبها الحق، ثم تتدلى إليه وتنزل عليه وتتصل به، فلذلك سمت العلماء والمتقدمون من الحكماء الإنسان عالماً صغيراً، إذ كانت صورة هيكله مماثلة لصورة العالم الكبير، وأن فيه قوى مختلفة متضادة الأفعال متباينة الأعمال، فمنها خيرة فاضلة تشبه الملائكة، وشريرة رذلة تشبه الشياطين، وخفية مكانمة تشبه الجن، وروحانيات الكواكب بادية وظاهرة كظهور الموجودات من النبات

(١) رسائل إخوان الصفاء - ج ٣ - ص ٨.

والحيوان، ولما ذكرنا في هذه الرسالة أعني رسالة الإنسان عالم صغير، جوامع من القول في هذا المعنى ودللنا عليها وبيننا معانيها، ذكرنا لهذه الرسالة الجامعة نكتاً من الحكمة، وفوائد من النعمة تليق بهذا المكان في هذه الرسالة بزيادة شرح وبيان، وشفاء من الوباء والبرهان^(١).

هذه هي آراء وأفكار جماعة إخوان الصفاء وخلان الوفاء بالنفس البشرية وما يلزمها من معرفة تامة عندما تكون في سجنها في عالم الكون والفساد، تتدرج بهدف الحصول على اكتشاف المعارف الذاتية بهدف الانتقال إلى عالم الملكوت المعد لكل جوهر نوري قدسية وجدت في جسد الإنسان كقصاص لتعلم وتعلم وتكتشف ذاتها لتخلق بهذه الذات، أي النفس الجزئية في الأصل التي هي من الكل بعد ارتشافها الرقيق المعد لكل نفس حسب اتصالها وعلومها وفوائدها والتأييدات القدسية التي يذودها بها مفيداً ومؤيداً أثناء وجودها في جسدها لفترة محددة ثم ينحل إلى المواد التي تركب منها وهي: التراب والهواء والماء والنار. وصدق أبو العلاء المعري حيث قال: خفف الوطء ما أظن أديم الأر ض إلا من هذه الأجساد

ولا بد لنا من إضافة آراء أخرى ترتبط ارتباطاً كلياً بالنفس قال بها فيلسوف إسلامي كبير آخر هو أبو يعقوب السجستاني الذي أثار طريق المعرفة الحلقائية عندما قال وهو يتحدث عن النفس: ولما وجدنا العالم الطبيعي شبيهاً بما فيه من الطبيعيات، وما فيه من الطبيعيات شبيهاً بالعالم الخارجي، وجب أن يكون عالم العقل والنفس شبيهاً بها^(٢)، وهما - أعني العقل والنفس -

(١) الرسالة الجامعة - ص (٢٥٥ - ٢٥٦) تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب.

(٢) عالم العقل والنفس شبيهاً بها: يبين لنا أن المؤلف هنا يعتمد كثيراً من الفلاسفة إلى تطبيق نظرية المثل والمثول فيوجب أن يكون عالم العقل والنفس شبيهاً بالعالم الطبيعي. باعتبار أن الباري تعالى لم يوجد في أول الخلق غير العقل وحصر في جوهر صور المبدعات كلها. وبالعقل قوام ما ينبس من الصورة المستفادة. وأن الباري بواجب حكمته جعل الموجودات بعضها ظاهراً جلياً لا يخفى، وبعضها خفياً لا تدركه الحواس، فمن الموجودات الظاهرة الجلية جواهر الأجسام وأغراضها، ومن الموجودات الباطنية الخفية جواهر النفوس وحالاتها، وعمل هذه المثابة يكون لكل شيء من الموجودات في العالم ظاهراً وباطناً، وظواهر الأمور قشور وعظام، وبواطنها لب ومغ.

شبيهان بعالمهما. ثم وجدنا العقل والنفس الجزئيين لا يقال لواحد منهما أنه داخل في العالم الطبيعي بمعنى الشيء المتمكن منه، أو خارج منه بمعنى جوهر محيط بالعالم الطبيعي إحاطة جرمية^(١). وكذلك نقول أن العقل والنفس الكليين لا يقال لهما داخلان في العالم ولا خارجان منه، بمعنى يمكن محاط أو بمعنى مكان محيط، بل هما داخلان فيه بمعنى الخروج، خارجان بمعنى الدخوله وسنبين ذلك في أدنى علم تعلمه.

فإن علم ذلك إنما يكون من جهة النفس، تراه كأنه داخل في المعلوم وقت التصوير، خارج منه وقت الفراغ^(٢). كذلك العقل والنفس تراهما كأنهما داخلان في العالم الطبيعي بمعنى تصويره وتشكيله، وتحمله خارجاً منها بمعنى فراغهما من إتمامها، ولا يتوهم خارج الفلك شيء ذو مسافة لأن جميع المسافات داخلية فيه.

فإذا توهمت خارجاً من الفلك مسافة نفسية أو عقلية، كان توهمك توهم سوء رديء فاسد، بل ربما فسدت المسافة الروحانية بين النفس الجزئية الصافية وبين النفس الكلية، فلا تمل النفس من سلوكها لما فيها من السرور والبهجة، والعز، والتعظيم الدائم. وهكذا يكون إذا نسيت العالم الجسماني وأقبلت على السلوك إلى عالمها الروحاني^(٣).

ومن شرفه أن شيئاً من الأشياء لا يزيله عن جوهريته كما يزيل الأشياء بعضها بعضاً، لأن الشيء الروحاني غير ممكن في مكان فيمكن إزالته. فأمكن من هذه الحجة أن يكون العالم الطبيعي بكليته وجميع أجزائه داخلًا في عالم

(١) إحاطة جرمية: يعني أن العقل محيط بجوهره العالم الطبيعي باعتباره مركزاً لعالم الأجسام العالية الثابتة إلى الأجسام المستحيلة المسماة عالم الكون والفساد. لأنه العلة الأولى لوجود ما سواها من الموجودات، والبدأ الأول لحركات جميع المتحركات في عالمي العقل والجسم. فهو دائم الإشراف في الأدوار يقبل ما يتصل به من فيض وإبداع المبدع. وهو إذاً أصلاً لجميع التحركات في عالمي العقل والجسم، وإن الحدود وجدت عن بعضها البعض بترتيب منه، فمن العقل النفس ومن النفس المهيولي ومن المهيولي الصورة، ومن الصورة السموات والأرض وحركاتها.

(٢) «التيابيع» أبو يعقوب السجستاني - ص ٧٦ - ٧٧. تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب.

(٣) السلوك إلى عالمها الروحاني: يعني لكونها في وجودها محتاجة إليه باعتبارها علتها وهي تنهد دائماً وأبداً إلى الوصول لمعدنها - يعني النفس الكلية.

العقل والنفس من غير إزالتها عن جهتها أو دخل فيهما تغيير أو استحالة، لأن المبدع الحق لما أبدع الأول لم يدع شيئاً خارجاً عنه، إذ أبدعه كاملاً غير ناقص. فلو ترك شيئاً ما خارجاً عن العقل، كان العقل ناقصاً بمقدار ما حجب عنه من صور الأشياء، فلما لم يدع الإبداع شيئاً خارجاً عن المبدع الأول كان العالم الطبيعي إذاً داخلياً فيه من غير إزالة أو غيره، أو مس تعب، أو نصب، أو مضرة من جهة دخوله فيه، إذ ليس لهذا العالم الطبيعي عند العالم الروحاني مقدار. وذلك أن المناسبة بين النفس الجزئية وبين النفس الكلية عند السلوك أقل قليل من ذلك العالم النوراني، فبذلك القليل تتسنى هذا العالم. فلو كان لهذا العالم مقدار عند ذلك القليل لما نسيته. فلما نسيته علمت أنه غير ذي مقدار عند القليل من ذلك الذي لا نسبة له عند العالم الروحاني لا اعتبر به.

ومن خواص عالم العقل والنفس أنه يمكن توهمه أعظم من مسافة وهمية وعقلية ويمكن توهمه في نقطة واحدة وهمية. فهو نقطة كدائرة بلا نهاية، ودائرة بلا نهاية كنقطة واحدة. ومن خواصه أيضاً أن يخالف العالم الطبيعي في باب القوة والفعل^(١). وذلك أن العالم الطبيعي يحفظ صور المواليد في القوة، فإذا أخرجت إلى الفعل أفسدها لتتصير إلى حد القوة، والعالم العقلي يحفظ الصور النفسية التي خرجت إلى الفعل فيمسكها على هيئتها وجوهريتها^(٢).

(١) باب القوة والفعل: من صميم معتقدات العلماء الفلسفية قولهم: لما كانت الموجودات موجودة ثابتة تبث أن العلل ثابتة وأنها لا تزال ترتفع عن الكثرة عند التوجه نحو الأول منها، وتقل إلى أن تنتهي إلى شيء واحد ثابت هو علة تنتهي إليها العلل. مثل التسعة من الأعداد التي وجودها يدل على وجود الثمانية، ووجود الثمانية يدل على وجود السبعة، فلا تزال ترتفع عن الكثرة تحليلاً إلى ما منه وجدت إلى أن تنتهي إلى واحد ثابت هو علة لجميعها وبه قوامها. فيكون ذلك الواحد المتقدم الرتبة وجوده بل بذاته هو في ذاته فعل عمن لا يستحق أن يقال أنه فاعل، وهو مفعول لا من مادة، وهو فاعل لا في مادة هي غيره. وقالوا أنه هو فعل في ذاته لكونه أول موجود. ولما كان كل قائم بالقوة ناقصاً، كأنفس البشر في دار الطبيعة فخرجهما إلى الفعل لا يكون إلا بالذي هو قائم بالفعل، تام في ذاته وفعله - أعني كل النفوس الجزئية تعود إليه، وهو الكل لها.

(٢) «البنائيع» للسجستاني - ص ٧٧ - ٧٨. تقديم د. مصطفى غالب.

ثم نرى أن السجستاني يحاول تفسير كيفية مخاطبة العقل - أي العقل الأول - للنفس حيث قال: « إن العقل يخاطب النفس خطابين: خطاباً علوياً وخطاباً سفلياً.

فالخطاب السفلي من الجسمانيات لتعلق النفس بها ورحمة العقل عليها، فإنه إذا خلاها العقل عند التعلق بالجسمانيات من المخاطبة، لم تكمل الصورة المتنفسة التي هي محصول العالم الطبيعي لتمامية الحكمة، فلما خاطبها العقل بعد التعلق بالجسمانيات تكلمت الصورة المتنفسة وصارت مرتبة بنوعيتها تحت الأجناس المقولة عليها، كون مخاطبته معها هو مثل ما ظهر من معلولاتها التي هي الطبيعة وما تحت الطبيعة، إذ ليست تجدها ولا أحد منها خارجاً عند الفحص عما أوجبه غريزة العقل قالبها وشبوحها^(١) فعلم أن العقل خاطب النفس أولاً عند كون الهيلوى والصورة منها، أن كيف ترتبت الأشياء لتظهر شرف الحكمة، ويبقى أثر المخاطبة في الطبيعيات أبداً سرمداً^(٢). وهو استدلال النفس^(٣) بها عند الاستفادة من العقل، لعلمها بأنها إنما رتبها الطبيعة بما استفادته منها من مخاطبة العقل معها عند التعلق بها. ولو لم يكن للعقل مع النفس مخاطبة جسمانية لم يكن للنفس أن تستدل لها على فائدة عقلية، فلما استعملتها النفس في باب الاستدلال لنيل فوائد العقل، علم أنها إنما رتبت من أجل مخاطبة العقل معها، وإلا فلا. هذه مخاطبة العقل مع النفس من جهة الأشياء الجسمانية.

وللعقل مع النفس مخاطبة أخرى جسمانية، وهي إعلامه إياها حقارة الأشياء الجسمانية الطبيعية واختلافها وفسادها. وإعلامه إياها أن الذي هي

(١) قالبها وشبوحها: يعني صورة العقل في ذاته وكماله لقيامه بالفعل. والعقل عقلاً بذاته، وعاقلاً في ذاته، وعاقلاً لذاته بذاته، ومعقولة له بذاته، وذاته مادة فيها يفعل.

(٢) أبداً سرمداً: المراد بالمخاطبة أي سطوع النور عن ذات المبدع الذي هو العقل الأول ثابت، وذاته في الجمال والبهاء أجل وأبهى من كل جميل وبهي، وجوهه أزلي النائية، ومع كونه أزلي الناية فهو تمام إمداده لكافة الخلود أبداً سرمداً إلى ما لا نهاية.

(٣) النفس: المراد بالنفس أنفسنا الجزئية التي هي نفحة قدسية من النفس الكلية.

ساهية عنه من فوائد عالمها أفضل وأشرف مما هي متعلقة به من هذه
الجسمانيات المتضادات المختلفة، فيظهر زهدها في هذا العالم وتنسأ وترغب في
الحقوق لعالمها، فتطلب الفوائد العقلية المحضة التي بها خلاصها وفوزها
وراحتها.

وأما ما يخاطب العقل النفس من جهة الروحانيات، فأوله الشوق^(١)
الدائم الذي أفاض عليها فتراها أبداً مشتاقة متحننة إلى علتها. فإذا
تصورت^(٢) الشوق المفاض عليها من جهة العقل نخوة تراها مستبشرة مسرورة
ناسية تعلقها بالطبيعة، بل كأنها متجردة متخيلة عنها تأثير الطبيعيات. فلا
تزال تكتسب من فوائده ما يمكنها حمله وإحاطتها به، فإذا أعجزها صعوبة
المسلك هبطت منها كليلة تعبئة نصبة من جهة الهبوط لا من جهة الصعود.

وللعقل مع النفس خطاب آخر روحاني، وهو إفاضة العقل لمخاطبته
الروحانية معها، فلا تزال تكتسب الشوق وحده من غير إفاضة عجز لبطلت
ذاتها، إذ لم تحفظ بما تريده ولم يكن العجز مفاضاً عليها من علتها.

وهكذا لو كانت الإفاضة عليها بالعجز من غير إفاضة شوق، لبقيت
ناقصة ولم تستفد شيئاً أو لم تعلم أن الشوق والعجز أفاضهما عليها لما رأى
واجباً عليه للمبدع نفيًا وإثباتاً. فالنفي كالعجز والإثبات كالشوق.

وإذا أراد العقل إثبات مبدعه، زجره النفي عن تصوير كيف، وإشارة،
وأينية، وإذا أراد نفيه معطلاً، زجره الإثبات عن تصوير تعطيل وإنكار.
وهكذا أوقع تحت النفس الحركة والسكون. فالحركة كالشوق، والسكون

(١) فأوله الشوق: يعني النفس تنشئ الكمال فتحدث بها أمور، والأمر الذي تحدثت فيها تكون
كمالها بما يقوم ذاتها لئلا كمالها وهي أفعال توجد في علة لها موجبة للأزمة لذاتها، بها تصدر
إلى الوجود وتسمى إلى الشوق، وذلك لما اسم كلي، وعند كل مشتاق لها اسم مفرد يختص بما
يقتضيه. فاما الشوق فكونه علة للأمور التي بها تحدث موجبة، ولكون النفس في ذاتها قائمة
بالقوة ناقصة محتاجة إلى ما تسد به من المعارف التي فيها كمالها، ولحاجتها الحاصلة في ذاتها
بتقصائها، وتلك الحاجة هي الشوق.

(٢) تصورت الشوق: المراد به حصول الحس بالفعل فيه ومستحق بحسب المشتاق.

كالعجز، وقع من الحركة والسكون الهيولى والصورة. فالهيولى كالشوق والصورة كالعجز، لأن الهيولى أبداً تشتاق إلى قبول صورة أخرى معها وذلك لحفظ مصالح ذاتها تميماً^(١).

وبعد هذه النفحات العرفانية التي نثرها أبو يعقوب السجستاني مبيناً مرتكزاتها الإرتباطية المتصلة بالنفس الإنسانية وتفاعلاتها بواسطة القوى الروحانية المؤيدة لها التي تستمدّها من الحد الأول، أو الموجود الأول الذي هو العقل الأول الذي يمد كافة الحدود الروحانية التي تليه ولا يستمد منها كون إمداده أزلي سرمدي من ذاته الكاملة الغير محتاجة إلى أي امداد خارجي. وليس من شك بأن الشوق إلى الانصهار في بوتقة الكل الذي أنبثقنا منه يبيب منا دائماً وأبداً إلى اللحاق به للارتشاف من رحيقه السرمدي الذي يوصلنا إلى الكمال والمثالية.

ومن هذه الآراء السجستانية ننطلق إلى آراء تلميذه الفيلسوف الكبير حجة العراقيين، أحمد حميد الدين الكرمانى الذي عرف بنبوغه وذكائه التحليلي الفلسفي المغلف بالرموز والإشارات التي تجسد مدى معرفته الحقائق بالعلوم الماورائية المتكوبة من أسس تشع من حنايا الإبداع والانبعاث الروحاني، فهو في توحيده وتجريده وتنزيهه يتربع على قمة المنطلقات الفلسفية النابعة من الشريعة وما جاء به القرآن الكريم.

وإذا ما استعرضنا أفكاره حول النفس البشرية وخاصة بما هي حسية وماهيتها، وما الأمور التي تحدث فيها وتتبعها في الوجود كمالاً أولاً بها يكون اكتسابها الكمال الثاني، فيبرهن عن علتها، والغاية التي تبلغها في أفعالها، ويستعرض ما يجري منها مجرى المادة، وما الذي يجري منها مجرى الصورة، وما الذي يحدث فيها من آثار الاكتساب، ويبين محلها من الموجودات، وإنها واحدة من جهة وكثيرة من جهة.

وإذا أمعنا النظر في رأي الكرمانى حول النفس الإنسانية، وإنها في ذاتها

(١) «النبأ» للسجستاني - ص ٩٣ - ٩٦. تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب.

منذ بدأ وجودها خالية من حقائق المعلومات، وهي في وجودها خالية من الصور والمعارف، ككون جسمها في وجوده عارياً من لباس، لذلك تحتاج إلى الاكتساب، وتربية نفسها كحاجة جسمها إلى مثل ذلك، وسعادتها في التطور والاكتساب بحسب ما يتفق لها، كسعادة جسمها في السعة والجلدة بحسب ما يتفق، ويذهب إلى أبعد من ذلك، فيرى أن النفس تجري في خلوها من صور المحسوسات والمعقولات مجرى الورق الأبيض المسقي بماء الأرض والنشاء الخالي من الكتابة، المهيا لقبول ما يلقاه، وليس لها معرفة إلا بما توجه طبيعتها عما يتعلق بأمر بدنها، وذلك لكونها قائمة بالقوة وهي في رتبها هذه كالمادة جوهر بالقوة، مستعدة لأن تقبل ما به تتم ذاتها، ولكونها كذلك خالية من المعارف، قال تعالى: «والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً»^(١) لذلك نجد النفس أبداً مشتاقة متحننة إلى علتها، ناهدة إلى بلوغ كمالها بالنظر لافتقارها وحاجتها إلى هذا الكمال لسد نقصها، فتبذل المستحيل في اكتساب العلوم والمعارف لمعرفة حقيقتها. ولا تستحق النفس أن يقال أنها عقل قائم بالفعل، وإن كان يقال على البشر إنهم عقلاء، لأنها في رتبها قائمة بالقوة، ولكنها تبلغ رتبها باستعمال المناسك والسنن الإلهية المفروضة في الملة، وتصبح عقلاً بالفعل فتكون حينئذ عاقلة بالحقيقة، ويقال عنها نفس لحصول الأفعال عنها بحسب مزاجها وطبيعتها الأولى. فإذا كانت الأفعال عنها تصور بحسب الإرادة الموجبة كيفية انبعاثها لاكتساب السعادة ومجانبة أسباب الشقاوة، فهي حينئذ عقل لأنفس، لأنها نالت باكتسابها ما نقلها من رتبها إلى غايتها، ولذلك هي آخر الموجودات ونهايتها الثانية. كما أن تلك الحياة الإبداعية التي هي العقل الأول، أول الموجودات ونهايتها الأولى، ونهاية دائرة الخلق.

وهذه الآراء أخذ عنها فيما بعد أكبر الفلاسفة الأوروبيين، وزعموا بأنها من انتاج عقولهم المبدعة بدون أن يدور بخلدهم بأن هنالك من سبقهم إلى هذا الاكتشاف.

وتنبعث من هذه الآراء آراء أخرى يحللها ويناقشها فيلسوفنا العظيم،

(١) سورة: النحل آية ٧٨.

فإنه يتساءل عن حال نفس البشر بما هي ناطقة، وهل هي النفس الحسية بعينها التي فعلت مرتبتها؟ أم للإنسان أنفس ثلاث: نامية، وحسية، وناطقية على ما يقال؟ وما هي أجوهر أم عرض؟ فإن كانت جوهرًا فيلزمها ما يلزم الأجسام من الأعراض، أم لها أعراض تخصها، وما الذي يجري منها مجرى المادة ويجري منها مجرى الصورة؟.

ويجيب الكرمانى على كل هذه الأسئلة مقدماً الأدلة والبراهين على أن نفس البشر نفس واحدة، لا على ما يقال أن له أنفساً ثلاثاً: نامية وحسية وناطقية عاقلة. فإنهم إنما قالوا ذلك من جهة ما ظهر لهم من أفعالها التي وجدوها منه مناسبة، وإذن الغذاء الذي هو فعل الحياة النامية أوجبوا له نفساً نامية، وبإحساسه وطلبه الغذاء والملاذ الذي هو فعل الحيوان أوجبوا له نفساً حسية، وبتصوره وتعقله ورأيه وتمييزه الذي هو فعل العقل أوجبوا له نفساً ناطقة عاقلة.

ويخلص إلى القول فالحكم مستمر بأن النفس واحدة ولكنها من جهة أفعالها كثيرة، ومن جهة ما هي متحركة من المحسوسات لها قوة حسية، ومن طريق أنها تقدر أن تحفظ الإحساسات فإنها قوة أخرى وهي واحدة، وبأفعالها المتغيرات وأساميها كثيرة، لأنها نفس ذات قوى ولتستمتع إلى الكرمانى ماذا يقول: «فأما حال نفس الإنسان فإنها وإن كانت من نوع الحيوان فليست بكونها قائمة بالقوة لا قائمة بالفعل مثلها، وإنما كانت كذلك لأجل أن وجودها لا لأجل جسمها مثل أنواع الحيوان فقط، بل ولأجل ذاتها وذلك أنها غاية إليها انتهت الخلقة. وكانت في وجودها حين دارت رحي التناسل على حسب ما ذكرنا، جامعة إلى ذاتها قوى النبات وقوى الحيوان باغتنائها منها، فقامت بالآلات المعدة لها والأغذية الواصلة إليها مقام الأرض التي من أجزائها وأجزاء النبات حدوث روح النبات والحيوان، فصار وجودها عن اللطيفين اللذين أخرجتهما الطبيعة نباتاً وحيواناً، وبعدت عن الغلظة والظلمة الطبيعية أفضل بعد، فتهيأت تهيأ أعظم مما سبق في وجودها الأول، فتضاعفت قواها التضاعف المذكور في باب النبات والحيوان جميعاً، فحصلت كالنوع العالى

إخوانه من كل جنس المجاور لأنواع الجنس الذي فوقه الكائن نهاية له، الجامع لما يناسب به كلا الجنسين مثل الجص الجامع لما يناسب به الأرض والمعادن جميعاً، ومثل المرجان الجامع لما يناسب به المعادن والنبات جميعاً، وسثل شجرة الوقواق والأصداف والنخل الجامع لما يناسب به النبات والحيوان على ما سبق به الكلام. ولذلك يقال انها نوع الأنواع ووجودها لا لأن تكون كملاً لجسمها فقط، إذ لو كان كذلك لكانت تبطل ببطلان جسمها مثل أخواتها، ولكانت الزيادات في الآلات والتركيب لا معنى لها، ولكانت لا تعدو معارف نفس الإنسان العلم، لمصالح جسمها مثل أخواتها بوقوع الاستغناء عما سواه الذي هو فضل، ولكانت الحكمة ناقصة ببطلان ما كان ممكناً وجوده منها، فببطلان هذا وثبوت ذلك ثبت أن وجودها لا لأجل جسمها فقط، بل لأجل أمور هي لها لأجل ذاتها، فهي بذلك قائمة دون منزلة هي فوقها ومنفصلة عن أخواتها من أنواع جنسها التي كل منها قائمة بالفعل، لكون كمالها لا بما كان لائقاً بالأنفس في حفظ أجسامها بل كمالها لأمور هي لأجل ذاتها لا لأجل جسمها، وهي غير المعارف الحية الطبيعية الحاصلة لها ولأخواتها فبكونها كذلك هي بالإضافة إلى ما فوقها من الأمور الخارجة قائمة بالقوة محتاجة في نيل كمالها الثاني قياماً بالفعل إلى رياضة وعناء واكتساب، واقتداء فيه بالمؤيدين من السماء كذلك وأفعالها تتغير وعاداتها تستحيل وتبديل وذلك حكم ما يكون قائماً بالقوة إذا كانت بذلك ناقصة عن كمالها خالية منه، ولم تكن قائمة بالفعل مثل أنفس الأنواع الباقية من الحيوان فتكون أبدأ في أفعالها على حالة واحدة، على أنها إذا قامت بالفعل ونالت كمالها لم تكن أفعالها إلا على صيغة واحدة توجهها الفضيلة والطهارة والقدس، ويكون تلك الأفعال لذاتها لا لأجل جسمها فهي بذاتها بكونها خالص ما انتهت إليه أنواع جنس الحيوان، وحاصل ما أخرجه الطبيعة محركها ومتحركها إلى الوجود كغيرها مما حصل من الأجناس بأجسام أنواعها لا بأنفسها من الأمور التي هي بالإضافة إلى أرباب الصناعات قائمة بالقوة وخروجها إلى الفعل كملاً من جهة العقول الخارجة مثل الأخشاب الحاصلة من النبات التي هي قائمة بالقوة فكمالها من جهة البخار بما يودعها من صور صناعته، ومثل أجسام المعادن التي هي قائمة

كذلك بالقوة وكماها من جهة الصناع الصانع والصفار والحداد وغيرهم بما يودع صور صناعتهم وسيلها في وجودها التي هي كماها الأول، وحاجتها في كماها الثاني إلى غير ما كان به وجودها الذي هو كماها الأول سبيل ما ذكرناه في باب النبات، تشبيهاً بالموجودات الصناعية التي يتعلق وجودها الأول بصانع، ووجودها الثاني بصانع آخر غيره، فهي بكونها قائمة بالقوة تخالف تلك التي هي قائمة بالفعل، ووجودها لأجل ذاتها لا لأجل غيرها. وإن ما هو كماها أمور عقلية وحسية جميعاً، وما هو كمال لتلك أمور حسية لا عقلية، وأن أفعالها تستحيل وتتغير، وأفعال تلك لا تستحيل ولا تتغير، وإنها تتفكر وتثبت صور الأشياء في ذاتها، وتلك لا تتفكر ولا تثبت صور الأشياء في ذاتها وأنها باقية بعد فناء شخصها، وتلك فانية هالكة كالأعراض وأن حدها كمال لذاتها، وحد تلك كمال للجسم. وكما تخالفها في هذه الأمور من قبيل ذاتها توافقها من قبيل مزاجها في أفعالها، لا تتم إلا بجسمها جملة من الغضب والانتقام، وغير ذلك مما يتعلق بمصالح جسمها طلباً للغذاء، وفي طلب ما يوافقها والمهرب مما تكرهه مثل طلب الظل إذا اشتد بها الحر، وطلب الشمس والدفء إذا اشتد بها البرد، وفي طلب النكاح واللذة الذي هو سبب الإنتاج وتوليد المثل، وفي طلب الغلبة واستعمال الخيانة والخيلة وسائر الأمور الموجبة إياها طبيعية المزاج من الاستكثار مما يعود على جسمه بنفع ولذة^(١).

وينقلنا الكرمانى إلى مكان آخر حيث يقول: «فإن كان يقال عليها إنها نفس أو روح فالمعنى الذي به هي هي هو حياة، والإسمان يصحان ولا يتعديانها، والنفس بالحياة هي نفس، وكذلك الروح، فإن أزلنا في الوهم عن الإنسان الحي القادر العالم علمه لم تبطل قدرته وحياته بزواله وإن أزلنا عنه حياته زال بزوالها العلم والقدره وجميع الأمور المتعلقة عليها وبها وجودها، وبكونها جامعة لهذه الأوصاف وقابلة لها على ذلك هي الأصل في وجود غيرها، ولا يتقدم عليها غيرها، فهي الحياة الموجودة من عالم الطبيعة بالآلات المنصوبة التي أوجبتها الحكمة الإلهية القابلة لما لها أن تقبله من الصور المشابهة

(١) «راحة العقل» الكرمانى - ص ٤٤٦ - ٤٤٨ - تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب.

للحياة الإبداعية الأولى المذكورة في صدر كتابنا هذا وهي في رتبها هذه لا تستحق أن تكون جوهرًا بالفعل، إذ الجوهر ما قام بذاته، وهذه لا تقوم إلا باكتساب ما يصير به غير ما هي، ولا تستحق أن يقال إنها عقل قائم بالفعل، وإن كان يقال على البشر أنهم عقلاء، فلكونها في هذه الرتبة قائمة بالقوة وستصير باستعمال المناسك والأعمال والسنن الإلهية المفروضة في الملة عقلًا بالفعل، فتكون حينئذ عاقلة بالحقيقة، وإنما يقال عليها إنها نفس لحصول الأفعال عنها بحسب مزاجها وطبيعتها الأولى، فأما إذا كانت الأفعال تصدر عنها بحسب الإرادة الموجبة كيفية إنبعاثها لاكتساب العادة ومجانبة الشقاوة فهي عقل حينئذ لأنفس، وقد نالت باكتسابها ما نقلها من رتبها إلى غايتها، ولذلك هو آخر الموجودات ونهايتها الثانية، كما أن تلك الحياة الإبداعية التي هي العقل الأول أول الموجودات ونهايتها الأولى ونهاية دائرة الخلق. وقامت قضايا الحكمة مسفرة عن كمالها وصارت هذه الحياة لما كانت في وجودها منتهية إلى الحد الذي يناسب ذلك الأصل الأول من أصله ومكانه ومفاضاً عليها فقامت هذه بالقبول، وتلك بالإفاضة والوصال فاتحدت على ما يأتي الكلام عليه، والأمور التي تحدث فيها فتكون كمالها مما يقوم ذاتها لنيل كمالها، فهي أفعال توجد عن علة لها موجبة لازمة لذاتها، بل تصدر تلك إلى الوجود وتسمو إلى الشوق وذلك لما اسم كلي، وعند كل مشتاق لها اسم مفرد يختص بما يقتضيه. فأما الشوق فكونه علة للأمور التي بها تحدث موجبة، ولكون النفس في ذاتها قائمة بالقوة ناقصة محتاجة إلى ما تسعد به من المعارف التي فيها كمالها، وتلك الحاجة هي الشوق^(١).

ويضيف الكرمانى في مكان آخر: والنفس بحصول هذا الشوق لها تنهض بما هي محتاجة إليه من الصور طلباً لتمامية ذاتها فيحدث بها الإحساس بالمحسوسات التي هي من خارجها ومن طبيعتها، ويتصورها تمامها الأول بما هيأ من الآلات المعدة في جسمها التي بها وبواسطتها تتم وتكتسب، وهي في ذاتها على ما ذكرنا من قبل مثلاً كالكاغد الأبيض المسقي بماء الأرز

(١) «راحة العقل» الكرمانى - ص ٤٥٣ - ٤٥٤ - تحقيق د. مصطفى غالب .

والنشأ الخالي من الكتابة المهياً لقبول ما يليقها، وقبولها لصور المحسوسات يكون بوسائط خارجة أقيمت لكونها والمحسوسات غير كافية بذواتها أن تكمل إلا بمثلها، فما كان بالعين فالوسائط التي بها يتم ذلك لقبول الهواء والضوء فينتطب فيه من الصور والألوان والكيفيات ما يتأدى إلى القوة الباصرة التي هي للقوى الباصرة في العين بماسة سطح الحدقة ومحاذاة إياها، فتحس بها وتلمع فيها وتنصبغ ولولا الضوء لما كان لها من الكفاية ما يتم به مواصلتها، فالعين إحدى الحواس لها بها تقبل وذلك يسمى من النفس اصطليداً إلى داخل، وما كان بالأذن فالهواء هو الواسطة وحده بماسته وانتهائه من الأذن إلى المسمع، حيث إذا تحركت النفس فلا تحتاج في ذلك إلى ضوء، والأمر في الإدراك من القرب والبعد يتعلق بقوة الصوت المحرك لأجزاء الهواء^(١). وما كان بالشم فالواسطة هو الهواء لكن لا يحمل الهواء الروائح دون الشم ويكون بحسب حدة الروائح ونفوذها في الهواء، وما يتعلق بالذوق واللمس فلا يحتاج إلى واسطة الهواء بل يتم ذلك باللماسة فذلك كله اصطليداً إلى داخل، وهي في حالها هذه غير مشابهة لما يكاد يحصل لها من صور المحسوسات، كما أن الصور المحسوسة غير مشابهة لها، وليس كونها كذلك لتضادها في جوهرية كونها ناقصين، ولحاجة أحدهما في أن يكون قائماً بالفعل إلى الآخر بكونها قائمين بالقوة. فإذا التقى الحاس والمحسوس من جهة الحواس وأدركت الحاسة محسوسها لقبولها صورته واتصال أحدهما بالآخر تشابهاً وصاراً قائمين بالفعل، هذا حاس بالفعل، وذلك محسوس بالفعل مثل الحديد والنار اللذين ليس واحد منهما يشابه الآخر في الكيفية فيكون الحديد لقبوله صورة النار من النار، والنار بفعلها مثل الحديد، وليس النار هي التي حصلت في الحديد بل فعل النار هو الذي حصل في الحديد فصار به كالنار، مثل الثوب الأبيض والزعفران الذي لا يشبه أحدهما الآخر، فإذا قبل الثوب الأبيض صبغ الزعفران بوساطة الرطوبة الموصلة إياه إلى أعماق الثوب صار أصفر مثله، وليس الزعفران هو الذي صار في الثوب، بل فعله الذي هو الصبغ حاصل فيه فصار كالزعفران. فتصير النفس الحسية إذا قبلت الصور المحسوسة وقامت

(١) «راحة العقل» الكرمانى - ص ٤٥٧ - تحقيق د. مصطفى غالب .

لها بالفعل، وكانت كهي تشابهها واتصالها واحداً ولم تكن تلك الصورة المقبولة المحفوظة في الذات كما كانت في المحسوس أولاً، بل هي في هذه الحالة مفردة عن تلك المادة متزعة وأمر به هو كمال أول للنفس، وعند هذه المرتبة بتفرد ذاتها بهذه الصورة قد ارتقت عن مناسبة اليهائم والسباع، وهي في سلوك طريق التشبيه بما فوقها ومناسبة على غاية تكون في تجاوزها بالاستفادة عقلاً مستفاداً مكتسباً، ويكون الذي يجري منها مجرى المادة هو الحاصل في الوجود عن المزاج الطبيعي بحسب ما ذكرناه تشبيهاً، والذي هو منها كالصورة هو المكتسب من قبل الحواس من المعارف، وبركات العمل بسنن العبادة التي هي أسباب في تقويمها وأن تجعلها جوهرًا باقياً لاتصالها في ذلك إلى ما هو باق، وبحصول ذلك لها يحدث فعل يسمى التخيل، وذلك أن الحس إذا تحرك لقبول صور المحسوسات من خارج صار قبوله لذلك علة لوجود التخيل الذي هو الفعل في الصورة المقبولة وكيفياتها المحفوظة لذاتها، وصارت الصور الحاصلة في ذات النفس المصطادة بالحواس التي صارت والنفس شيئاً واحداً، وكانت كمالاً لها أولاً موضوعاً للنفس تعمل فيها وتركبها وتوازنها، وتقام هذا الفعل واستكماله عن الإحاطة بهذه الصورة المقبولة، كما أن الحس تمامه واستكماله عن المحسوسات وكون هذه الصورة المحسوسة لها كمالاً أولاً لكون الطول والعرض والعمق كمالاً أولاً لما يكون جسماً. وكون صور المعقولات ذواتها بذواتها كمالاً ثانياً ككون الصور الصناعية والكيفيات كلها للجسم كمالاً ثانياً فهي منها - أعني الصور الحاصلة عن المحسوسات داخلاً - موضوع لها عن ذاتها تعمل فيها بذاتها تخيلاً وتشبيهاً، والاحساس والتخيل فعالان من النفس، فمن جهة فعلها في المحسوسات وإدراكها إياها من خارج هو إحساس، ومن جهة فعلها في هذه الصورة الحاصلة عن المحسوسات على أنها محسوسات لها، وإن كانت المحسوسات غائبة عنها هو تخيل أحد الفعلين خارج والآخر داخل. وهي في أحدهما أشرف حالاً وأعلى درجة فإن فعلها في المحسوس الذي هو صورة ومادة وهو خارج النفس فعل في جسماني ذي مادة، وفعلها في ذلك المفرد من هيولاه ومادته الذي هو صورة المحسوس وهو داخل فعل روحاني مجرد عن الهوى. فشرفها من قبيل كونها في هذا الفعل

مستغنية عن الاستعانة بالحواس وعن جسمها جميعاً، وكونها في ذلك الفعل غير مستغنية عن الاستعانة، والعلان واحد بتغاير الموضوع يصير فعلين. على أن التخيل الذي هو الفعل في الصور المتزعة ليس يكاد يفارق ذات الحس بكونه من نتيجته في أول التقائه بالمحسوسات فهو فاعل مع الحس، وكما يفعل الحس خارجاً فيفصل داخلياً الذي هو التخيل للمعلوم بأن الذات القائمة بإصدار الفعلين واحدة، ولا يكاد يكون الحفظ والفكر اللذان هما من فعل التخيل الذي هو الفعل من داخل غير موجودين، والإدراك والفهم اللذان هما من فعل الإحساس الذي هو الفعل من خارج موجود، بل الحاجة إلى هذا كالحاجة إلى ذلك، والفعل من كل الجهات ثابت لا يتقدم الواحد الآخر إلا في الرتبة، والأمر في ذلك كالأمر في الشمع في قبوله النقش وحفظه له جميعاً، فلا الحفظ يتقدم في القبول ولا القبول يتقدم الحفظ بل معاً يحصل. وكذلك الإحساس لكن عند الترتيب يتقدم ويتأخر^(١).

ثم يضيف وليس المعنى في تصور النفس بالصور المحسوسة هو أن تكون تلك الصور بعينها مصورة في ذات النفس حتى إذا أرادت إبرازها إلى الخارج لتلحق بالغير، فيكون الاشتراك واقعاً في ذلك بين الكافة، بل المعنى أن تحصل تلك الصورة من المحسوسات وماهيتها لها جميعاً. فأما الصور التي هي كيفية روحانية تحصل للنفس فلإنها تحصل في أول ما يصدم الحس محسوسة، وربما يبقى ذلك وينغرس فيه أولاً يبقى. وأما ماهيتها فهي التي تحصل للنفس وتصير لها أدياً، وكذلك الكمية تحصل عند التخيل الذي هو الفعل في الآثار الحاصلة عن المحسوسات داخلياً، وهذه هي التي تقوي جيلة الأنفس وتؤديها وذلك مثل الجسم الذي إذا عرف ماهيته التي هي كونه طويلاً عريضاً عميقاً، ليس هو معرفته بأنه مربع أو مثلث أو صورة صنم، مثل الإنسان الذي ماهيته التي هي كونه كاملاً عاقلاً بأحكام الملة جامعاً للفضائل، وفي الجملة حي ناطق منبعث لا كونه أبيض أو أسود أو طويلاً أو قصيراً أو ذكراً أنثى أو شيخاً، أو شاباً أو ضاحكاً أو باكياً، فكل ذلك ما يجري مجرى الحدود،

(١) «راحة العقل» - الكرمانلي - ص ٤٥٨ - ٤٥٩ - تحقيق د. مصطفى غالب .

وبالتخيل يحصل لها ذلك، إلا أنها بالفعل الذي يسمى تخيلاً تختلف. وربما كان تخيلها الذي هو فعلها تخيلاً كاذباً عند تشبيهها بالصور ومقابلتها وموازنتها وتركيبها بصفتها وكونها ذي ريب محتاجة إلى زيادة تصور، مثل ما يكون في النوم الذي يكون عن أمور غير موجودة خارج النفس، وربما كان صادقاً بكون فعلها في ترتيبها وتصويرها ومقابلتها وموازنتها عن نتائج موجودة ثابتة غير معروفة خارج النفس؛ فإذا حصل هذا الفعل من داخل ذاتها كانت الآلات والأمور التي يقع بها الاكتساب والتمييز، حاصلة والنفس بها على ذلك قادرة، فيكون أول ما يحدث فيها من نتائج، هذه الأفعال أولاً: الحياء وهذا حين يصير الصبي به سائراً على نفسه مصائبه ومقابحه شيئاً بعد شيء؛ وكارهاً لأن يعلم عنه عيبها، ونفسه غير قادرة بعد على المنع من إتيان ما تكره أن يعلم منها من أفعالها القبيحة. فلئنا في بدء أمرها بعد هي عاجزة وخالية، وعند ذلك وقت أخذها بالآداب الحميدة والاشتغال بالأعمال الشرعية لتقوى فيها هذه الجبلية التي هي الحياء الدال باستعلاء ربحه على جوهرها في اعتدال مزاجها الذي عنه كان وجودها وأوان مطالبتها بالأمور المرضية، والتوفر على السنن الإلهية ومعرفة الأمور المحسوسة التي هي ذوات مادة مصورة، مثل الأعمال المفروضة والمنسوبة وتأويلاتها، وتدارك أمرها بذلك في سلب ما حصل من العادات الردية، والأخلاق الذميمة. فإذا مرت عاداتها بإقامة الأوامر الإلهية والوقوف عندها علت رتبته وصارت تفكر في الأسباب الموجبة للموجودات التي هي معقولات مفردة عن المواد مثل الملائكة، وفي العلل المقتضية لما هي فيه من أمور العبادات فتكون حينئذ في هذه الرتبة بتصورها صور المحسوسات وقيام التخيل فيها وقوتها تدل على الأعمال الشرعية التي هي منبع البركات وأصل الخيرات، وتأويلاتها، وعملها بها باكتسابها لكاملها كالمادة في قبول الصور العقلية وذلك غايتها التي تنتهي في الاكتساب إليها في رتبته هذه، وعلى ذلك في الترتيب تحصل النفس في وجودها بذاتها متقدمة والشوق بأقسامه تابعاً لها في الوجود، ثم الإحساس، ثم عنها التخيل الذي قضاياه تؤدي إلى حصول الاختيار، فتكون الإرادة وهي التي تكون عند الإحساس شوقاً إلى المعارف، والاختيار هو الذي يكون عند التخيل والتمييز والانتهاه في

التأمل والفكر. فتصير النفس التي هي عقل بالقوة بذلك هي التي تفعل الأفعال كلها من قبول الصور العقلية والصناعية وتمييز الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق، وتترى فيها يجب أن يفعل وأن لا يفعل، ومعارفها كلها من جهتين: من جهة المحسوسات، ومن جهة العقولات. فالمحسوسات هي التي تدرك بالحواس من السماء والأرض وما بينها التي قد جمعت معارفها من الأعمال الشرعية. والعقولات هي التي توجهها وتعلمها بنفسها المجموعة. كذلك في معاني المناسك المليئة بالتأويلات المناسبة الشريفة. وبحسب ذلك تنقسم مصالحها إلى ما يكون عملاً وإلى ما يكون علماً، ثم ينقسم كل ذلك بما ذكرناه، وهي بذاتها واحدة وبصورها ومعالمها كثيرة وبالوجودات في رتبته كالؤمن الذي استتم إيمانه وعبادته وارتقى في المعارف عما يتعلق بعالم الجسم والوضع، وبقي أن يعرف الملائكة المقربين المفارقة، فصار كالعنقود حصراً في تغيير حوضته إلى الخلاوة، وبقي أن تصدق حلاوته. أو كالنوب السقلاطوني والديقي وغيره الذي لم يبق له صورة يكتسبها إلا القطع والحياطة التي هي آخر الصور، وهي النهاية التي لا بعدها نهاية^(١).

ولم تقتصر أبحاث الكرمانى النفسية حول هذه الأمور فقط، بل تعدتها إلى مواضيع أخرى سوف نأتي على ذكرها في أماكنها.

ولالإمام فخر الدين الرازي المتوفي سنة ٦٠٦ هجرية كتاب خاص يسمى (النفس والروح وشرح قوامها). سنستخلص بعض ما جاء فيه تسمياً للفائدة. لأن الرازي يعتبر في طليعة العلماء الشرعيين الذين بحثوا في مشكلة النفس والروح معتمداً على الجذور الإسلامية المنبثقة من القرآن والشريعة.

يقول فخر الدين الرازي في الفصل الرابع من كتابه الأنف الذكر وهو يتحدث عن ماهية جوهر النفس: «إعلم أن الذي يشير إليه كل أحد بقوله «أنا جئت» يقول: «أنا أنصرف» و «أنا سمعت» و «أنا فعلت» شيء غير هذه البنية (الظاهرة المحسوسة) ويدل عليه المعقول والمنقول.

(١) «راحة العقل» الكرمانى - ٤٦٠ - ٤٦٢ - تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب .

أما المعقول فمن وجوه: الأول أن نقول النفس واحدة، ومتى كانت واحدة وجب أن تكون مغايرة لهذا البدن ولكل واحد من أجزائه.

أما المقدمة الأولى، وهو قولنا: أن النفس واحدة، فنحن ها هنا بين مقامين، تارة ندعي العلم البدهي، وتارة نقيم البرهان على صحة هذا المقام.

أما الأول وهو إدعاء البدئية، فتقول: المراد من النفس ما إليه يشير كل أحد إلى ذاته المخصوصة بقوله: «أنا»، وكل أحد يعلم بالضرورة، إذا أشار إلى ذاته المخصوصة بقوله: «أنا» فإن ذلك المشار إليه واحد غير متعدد. فإن قيل لا يجوز أن يكون ذلك الشيء المشار إليه واحداً، إلا أنه مركب من أشياء كثيرة، قلنا: إنه لا حاجة بنا في هذا المقام إلى إبطال هذا السؤال، بل نقول المشار إليه بقوله: «أنا» معلوم بالضرورة أنه شيء واحد، فأما أن ذلك الواحد، هل هو واحد مركب من أشياء كثيرة، أم هو واحد في نفسه وذاته وحده وحقيقته مما لا حاجة إليه في هذا المقام البتة^(١).

وأما المقام الثاني وهو مقام الاستدلال، والذي يدل على توجه النفس وجوه: الأول إن الغضب عند بقاءه يحدث عند محاولة دفع المنافي، وطلب الملائم مشروط بالشعور بكون الشيء ملائماً ومنافياً. فالقوة الغضبية التي هي قوة دافعة للمنافي على سبيل الاختيار والقصد، لأن القصد إلى الجذب تارة وإلى الدفع أخرى، مشروط بالشعور بالشيء، فالشيء المحكوم عليه بكونه دافعاً للمنافي على سبيل الاختيار لا بد وأن يكون من وجه له شعور وبكونه منافياً، والذي يغضب لا بد وأن يكون هو بعينه مدركاً، والذي يشتهي لا بد وأن يكون عينه مدركاً. فثبت بهذا البرهان أن الإدراك والغضب والشهوة صفات ثلاثة لذات واحدة لا أنها صفات متباينة في محال مختلفة.

الحجة الثانية: أنا إذا فرضنا جوهرين مستقلين يكون كل واحد منهما يستقل بفعله الخاص، امتنع أن يكون اشتغال أحدهما بفعله الخاص به مانعاً للآخر من الاشتغال بفعله الخاص به. وإذا ثبت هذا، فنقول: لو كان

(١) «النفس والروح» تأليف الإمام فخر الدين الرازي ص ٢٧ - تحقيق الدكتور محمد صغبر المصري.

محل الفكر جوهرًا ومحل الغضب جوهرًا ثانيًا ومحل الشهوة جوهرًا ثالثًا ويجب أن لا يكون اشتغال القوة الغضبية بفعلها مانعاً للقوة الشهوانية من الاشتغال بفعلها ولا بالعكس ، لكن التالي باطل ، فإن اشتغال الإنسان بالشهوة والصبابة اليها يمنعه من الاشتغال بالغضب والانصباب اليه وبالعكس ، فعلمنا أن هذه الأمور الثلاثة ليست مبادئ مستقلة بل هي صفات مختلفة لجوهر واحد ، فلا جرم كان اشتغال ذلك الجوهر بأخذ هذه الأفعال مانعاً له عن الاشتغال بالفعل الآخر .

الحجة الثالثة : أنا إذا أدركنا شيئاً فقد يكون الإدراك سبباً لحصول الشهوة ، وقد يصير سبباً لحصول الغضب ، فلو كان الجوهر المدرك مغايراً للذي يغضب والذي يشتهي ، فحين أدرك صاحب الإدراك لم يكن ولا خبر عند صاحب ولا عند صاحب الغضب ، فوجب أن لا يترتب على هذا الإدراك إلا حصول الشهوة ، وهو حصول الغضب وحيث حصل هذا الترتيب علمنا أن صاحب الإدراك بعينه هو صاحب الشهوة ، وهو أيضاً صاحب الغضب .

الحجة الرابعة : حقيقة الحيوان أنه جسم دون نفس ، حساسة متحركة بالإرادة ، فالنفس لا يمكن أن تتحرك بالإرادة إلا عند حصول الداعي ، ولا معنى للداعي إلا الشعور بخير يرغب في تحصيله ، أو شر يرغب في دفعه ، فهذا يقتضي أن يكون المتحرك بالإرادة هو بعينه حاملاً للخير والشر والمؤذي والمضر .

ثبت بما ذكرنا أن النفس الإنسانية شيء واحد ، وثبت أن تلك النفس هي المبصرة والسماعة والشامة والذائقة واللامسة ، وهي الموصوفة بعينها بالتخيل والفكر والتذكر وتبدير البدن واصلاحه^(١) .

إذا عرفت هذا فلنتقل إلى اثبات المقدمة الثانية وهي أنه لما كان الأمر كذلك لم تكن النفس هذا البدن ولا شيئاً من أجزائه .

(١) « النفس والروح » تأليف الإمام فخر الدين الرازي . ص ٢٨ - ٢٩ .

أما النفس يجب أن لا يكون جملة هذا البدن فلأننا علمنا بالضرورة أن القوة الباصرة غير سارية في جملة أجزاء البدن ، وكذا القوة السامعة والذائقة والشامة ، وكذا القول في القوة الفكرية والذكورية والمتخيلة وكذا القول في الشهوة والغضب . والعلم بأن هذه القوى غير سارية في جميع أجزاء البدن ، علم بديهي أولى بل هو من أقوى البدييات وأجلها وأجلاها .

وأما أن النفس يجب أن لا تكون عبارة عن شيء من اجزاء هذا البدن ، فالدليل عليه أننا نعلم بالضرورة أنه ليس في البدن جزء واحد هو بعينه موصوف بالأبصار بخصوصة بالعين وكذا القول في سائر الادراكات وسائر الأفعال .

وأما أن يقال أنه حصل في البدن جزء واحد ، ذلك الجزء هو مخصوص بكل هذه الإدراكات ، وكل هذه الأفعال . فالعلم الضروري حاصل بأنه معدوم ، فثبت أن النفس الإنسانية شيء واحد موصوف بهذه الإدراكات وبجملة هذه الأفعال ، فثبت بالبداية أن جملة البدن ليس كذلك ، وشيء من أجزاء البدن ، أيضاً ليس كذلك ، فحينئذ يحصل اليقين أن النفس شيء مغاير لهذا البدن ولكل واحد من أجزائه ، وهو المطلوب^(١) .

ولنقرر هذا البرهان بعبارة أخرى ، فنقول : إنا نعلم بالضرورة أننا إذا أبصرنا شيئاً عرفناه وإذا عرفناه اشتهيته أو كرهناه ، فإذا اشتهيته حركتنا أبداًنا إلى القرب منه فلا بد من القطع بأن المبصر شيئاً والعارف شيئاً ثانياً ، والمشتهي شيئاً ثالثاً والمحرك رابعاً لكان الذي أبصر لم يعرف والذي عرف لم يشته ، والذي اشتهى لم يحرك ، لكن من المعلوم أن أبصار شيء ولا يقتضي كون شيء عالماً ولا يقتضي كون شيء آخر شبيهاً له .

وأيضاً فإننا نعلم بالضرورة أن الرأي للمرئيات «أنا» وأناي لما رأيتهما عرفتها ولما عرفتها فقد اشتهيتهما طلبتها ، وحركت الأعضاء إلى القرب منها ، ونعلم أيضاً بالضرورة أن الموصوف بهذه الروية وبهذا العلم وبهذه الشهوة

(١) « النفس والروح » ص ٣٠ - الإمام فخر الدين الرازي .

وبهذا التحريك شيء واحد لا أشياء كثيرة.

فالعقلاء قالوا الحيوان لا بد وأن يكون حساساً متحركاً بالإرادة، وذلك لأنه إن لم يحس بشيء البتة لم يشعر بكونه ملاتئاً ويكونه متافراً، وإذا لم يشعر بذلك امتنع كونه مريداً للجذب أو للدفع، فثبت أن الشيء الذي يكون متحركاً بالإرادة فإنه بعينه يجب أن يكون حساساً، وثبت أن المدرك بجميع الإدراكات والمباشر لتحريك جميع الأعضاء شيء واحد في الإنسان، لأننا إذا تكلمنا فقد عقلنا أولاً معنى، ثم ردنا أن نعرف غيرنا ذلك المعنى ثانياً، ثم أنا باختيارنا أدخلنا تلك الحروف والأصوات ثالثاً لنعرف غيرنا بواسطة تلك الحروف والأصوات تلك المعاني التي عرفنا.

وإذا ثبت هذا فنقول: إن كان محل العلم والإدراك هو بعينه محل تلك الحروف والأصوات لزم أن يقال أن محل العلوم والإدراكات هو الحنجرة واللهاة واللسان. ومن العلوم بالضرورة أن الأمر ليس كذلك وإن قلنا: إن محل العلوم والإدراكات هو القلب، ومحل الحروف والأصوات أيضاً هو القلب، فذاك أيضاً معلوم البطلان بالضرورة. وإن قلنا: إن محل الكلام هو الحنجرة واللهاة واللسان، ومحل العلوم والإدراكات هو القلب والدماغ، ومحل القوة هو الأعصاب، والأوتار والعضلات كنا قد فرعنا هذه الأمور على الأعضاء المختلفة، لكننا أبطلنا ذلك.

وقد بينا أن المدرك لكل المدركات بتلك الإدراكات والمحرك لجميع الأعضاء بكل التحريكات بحيث أن تكون شيئاً واحداً، فلم يبق إلا أن يقال محل الإدراك في البدن شيء سوى هذه الأعضاء، وأن هذه الأعضاء جارية مجرى آلات وأدوات له، فكما أن النجار يفعل أفعالاً مختلفة بواسطة آلات مختلفة، فكذلك النفس تبصر بالعين وتسمع بالأذن وتفكر بالدماغ وتعمل بالقلب، فهذه الأعضاء آلات للنفس وأدوات لها، وذات النفس جوهر مغاير لها مفارق عنها بالذات متعلق بها تعلق التصرف والتدبير. وهذه الحجة برهان قاهر في إثبات هذا المطلوب.

الحجة الثانية: لو كان الإنسان عبارة عن هذا الجسد لكان إما أن يقوم

بكل واحد من الأجزاء حياة وعلم وقدرة وإرادة له بمجموع الأجزاء أولاً،
والقسمان باطلان، فبطل القول بكون الإنسان عبارة عن هذا الجسد.

أما بطلان القسم الأول فلأنه يقتضي أن يكون كل واحد من أجزاء
هذا البدن حياً عالمًا مريداً قادراً على سبيل الإستقلال ، فوجب أن يكون
الإنسان الواحد حياً واحداً قادراً واحداً ، بل أحياء ، علماء ، قادرين ،
وحينئذٍ لا يبقى بين الانسان الواحد وبين أشخاص كثيرين من الناس ربط
بعضهم ببعض بسلسلة واحدة . لكننا نعلم بالضرورة فساد هذا القول لأن
أحد ذاتي ذاتاً واحدة وحيواناً واحداً لا حيوانات كثيرين لأن بتقدير أن يكون
كل واحد من أجزاء هذا الجسد حيواناً على حدة ، فحينئذٍ لا يكون لكل
واحد منها خبر عن حال صاحبه ، فيجوز أن يريد هذا الجزء أن يتحرك إلى
هذا الجانب ويريد الجزء الآخر أن يتحرك إلى جانب آخر ، فحينئذٍ يقع
التدافع بين أجزاء البدن الواحد كما يقع بين الشخصين ، وفساد ذلك معلوم
بالضرورة^(١).

وأما بطلان القسم الثاني ، فإنه يقتضي قيام الصفة الواحدة بالمحل
الكثير ، وذلك معلوم البطلان بالضرورة ، ولأنه لو جاز حلول الصفة الواحدة
دفعه واحدة في المحال الكثيرة لجاز حصول الجسم الواحد دفعة واحدة في
الأحياز الكثيرة ، وذلك معلوم البطلان بالضرورة . ولأن بتقدير أن يحصل
الصفة الواحدة دفعة واحدة في المحال المتعددة ، فحينئذٍ يكون كل واحد من
تلك الأجزاء حياً عالمًا قادراً فيعود الأمر الى كون هذه الجثة الواحدة أناساً
كثيرين لا إنساناً واحداً ، ولما ظهر فساد هذين القسمين ثبت أن الإنسان ليس
هو هذه الجثة .

فإن قالوا : لم لا يجوز أن يقال أنه تقوم الحياة بالجزء الواحد ، ثم أو
تلك الحياة تقتضي ضرورة جملة الأجزاء حياً ، قلنا هذا باطل ، لأنه لا معنى
للحياة إلا الحية وللعلم إلا العالمية ، إلا أننا نقول : إن حصل في مجموع

(١) « النفس والروح » تأليف الإمام فخر الدين الرازي - ص ٣١ - ٣٣ .

الأجزاء حية واحدة ، وعالمية واحدة ، فقد حصلت الصفة الواحدة في المحال الكثيرة ، وهو محال ، وإن حصل في كل جزء حية واحدة على حدة وعالمية واحدة على حدة عاد ما ذكرنا من كون الإنسان الواحد أناساً كثيرين ، وذلك الفساد ومعلوم بالضرورة .

الحجة الثالثة : لو كان الذي يشير اليه الإنسان بقوله : « أنا » موجود متحيز لا يتبع أن يشير الى نفسه بقوله « أنا » ويعلم المتحيز لكن التالي كاذب فالقلم كاذب^(١) .

بيان الشرطية انه لو كان المشار إليه بقوله : « أنا » متحيزاً مخصوصاً لكان المتحيز أحد جزئي الماهية ، ويمتنع حصول العلم بالماهية إلا عند العلم بكونه متحيزاً .

بيان الشرطية أنه لو كان المشار إليه بقوله : « أنا » متحيزاً مخصوصاً لكان المتحيز أجد جزئي الماهية ، ويمتنع حصول العلم بالماهية إلا عند العلم بكونه متحيزاً .

وأما بيان كذب التالي فلأن الإنسان عند إهتمامه بهم من المهمات قد يقول : تفكرت وعقلت وفهمت ، ومع هذه الحالة قد يكون عالماً بذاته المخصوصة مع أنه قد يكون غافلاً عن استحضار ماهية المتحيز والحجم وذلك يفيد صحة ما قلنا . فإن قيل ما الدليل على أن العالم بالماهية يجب أن يكون عالماً بأجزائها ، ثم يقول لما لا يجوز أن يقال : اجزاءها المخصوصة ماهية يلزمها المتحيز به ، وماهية اللازم مغايرة لماهية الملزوم ، وعلى هذا التقدير لا يلزم من علمنا بذواتنا المخصوصة علمنا بماهية المتحيز .

ثم نقول : لا نسلم أننا نعقل ذواتنا المخصوصة مع ذهولنا عن معنى الحجم والتحيز . قوله : أنا قد نقول : « علمت وفهمت وتفكرت » حال ما أكون غافلاً عن معنى التحيز والحجمية .

(١) « النفس والروح » الإمام فخر الدين الرازي ص ٣٤ . تحقيق الدكتور محمد صفير المصري .

قلنا لا يجوز أن يقال بالتفصيل وإن غاب ، إلا ، أن نعلم به على سبيل
الجملة حاصل . ثم نقول : كما أنا نعلم ذواتنا المخصوصة حال الدهول عن
الجزء فكذلك قد نعقل ذواتنا المخصوصة حال الدهول عن استحضار ماهية
النفس . وحال الدهول عن استحضار موجود لا يكون جسماً ولا يكون
جسمانياً ، فما أوردتموه علينا فهو وارد عليكم .

والجواب عن الأول أنه لا حقيقة لذلك المركب إلا بتلك الأجزاء ،
فالعلم بتلك المركب يكون لا محالة علماً بتلك الأجزاء ، وإلا لزم كون الشيء
الواحد معلوماً وغير معلوم معاً وهو محال .

وعن الثاني أنا نعلم بالضرورة أن ذواتنا ذوات قائمة بأنفسها ، فلو جعلنا
المتحيز لازماً من لوازمها لوجب كون التحيز صفة من صفات نفوسنا وذواتنا
وذلك محال ، لأن التحيز لو كان صفة لشيء آخر لكان ذلك الشيء الآخر ،
إن كان متحيزاً يلزم افتقاره الى محل آخر ويلزم التسلسل ، وإن لم يكن متحيزاً
كان مجرداً عن الوضع والجزء ، والمتحيز مختص بالوضع والجزء ، وحلول ماله
وضع حيز فيما لا وضع له ولا حيز له محال .

وعن الثالث أن العلم بالشيء عبارة عن الشعور به على وجه يميز بينه
وبين غيره ، فلما أمكننا أن نعقل ذواتنا حال كوننا غافلين عن التحيز والجمع
غير شاعرين به فقد حصل الغرض .

وعن الرابع ونفسي عبارة عن ذاتي المجردة المخصوصة ، فيستحيل أن
أعرف ذاتي المخصوصة حال ما أكون غافلاً عن نفسي ، بل يمكن أن أعرف
نفسي حال ما أكون غافلاً عن وصفها بأنها ليست متحيزة ولا حالة في التحيز
إلا أن قولنا أن الشيء القلبي ليس متحيزاً ولا حالاً في التحيز عبارة عن
سلب غيره عنه مغاير لذاته المخصوصة لأن حقيقة الوجود ليست عين عدم
غيره ، فثبت أن هذه السلوب مغايرة لتلك الذات المخصوصة ، فلا جرم جاز
العلم بتلك الذات المخصوصة حال الدهول عن تلك السلوب^(١) .

(١) « النفس والروح » ، تأليف الإمام فخر الدين الرازي ص ٣٥ - ٣٦ ، تحقيق د . محمد صفير
المعصومي .

ولأننا قد دللنا على أن بتقدير كون النفس جسماً مخصوصاً كان الجسم جزءاً من أجزاء الماهية ، وعلى هذا التقدير يمتنع شعوره بالنفس حال الذهول عن الجسم فظهر الفرق .

الحجة الرابعة على أن الإنسان ليس عبارة عن هذا الجسد ، أن نقول : هذا الجسد أجزاؤه واقعة في التبدل أبداً ، والمشار إليه لكل أحد بقوله : « أنا باقٍ مستمر .

أما المقدمة الأولى فجلية ، وذلك لأن جسد الإنسان جوهر رطب ، والحرارة إذا عملت في الرطوبة صعدت عنها البخارات ، وذلك يوجب انحلال بدن الإنسان ، ولهذا السبب احتاج بدن الإنسان إلى الغذاء ليقوم الغذاء ببذل ما يتحلل ، فثبت أن التحلل والذوبان دائم الحصول في بدن الإنسان ، وأيضاً فبدن الإنسان حال ما كان طفلاً ، كان مناً أو منين أو ثلاثة أمناء ، وحال صيرورته شاباً قد يبلغ سبعين مناً وأكثر ، وذلك يوجب كون أجزائه في التبدل ، وأيضاً الإنسان قد يكون سميناً فيصير هزيلاً ، ثم يعود سميناً ، فالأجزاء قد تبدلت بالزيادة والنقصان . وأيضاً فإننا نشاهد ونحس كون هذه الأجزاء الجسدانية واقعة في الانحلال بسبب العرق وسائر الرطوبات ، فثبت أن الجسد واقع أبداً في الانحلال والذوبان .

وأما المقدمة الثانية : وهي أن المشار إليه لكل واحد بقوله : « أنا » غير واقع في التبدل ، والأمر فيه ظاهر ، لأنني أعلم بالضرورة أنني الآن عين ما كنت موجوداً قبل هذا بعشرين سنة ، والإنسان إذا قطعت يده ورجلاه وقلعت عيناه فإنه يعلم بالضرورة أنه عين الإنسان الذي كان موجوداً قبل ذلك فثبت بما ذكرنا أن الجسد بجميع أجزائه واقع في التبدل ، وثبت أن المشار إليه لكل أحد بقوله : « أنا » عين هذا الجسد وغير كل واحد من أجزاء هذا الجسد .

واعلم أنه يبقى ها هنا سؤال واحد ، وهو أن يقال لم لا يجوز أن يقال هذا الجزء المحسوس يشتمل على أجزاء أصلية باقية من أول العمر إلى آخره مصنوعة عن الاختلال والانحلال .

وأما سائر الأجزاء فإنها واقعة في الانحلال والتبدل ، والإنسان عبارة عن تلك الأجزاء الأصلية إلا أننا نقول : ظهر على جميع التقديرات أن الإنسان ليس عبارة عن جميع هذا الجسد المحسوس ، وعن هذا الهيكل الظاهر ، فأما أن يقال أنه عبارة عن أجزاء مخصوصة سارية في تضاعيف هذا الجسد ، فنقول : الفلاسفة يدفعون هذا الاحتمال بناء على مقدمتين :

أحدهما : أن الأجسام متماثلة ، وبرهانه أن الأجسام لا شك أنها متساوية في طبيعة الحجمية والامتداد ، فلو اختلفت نفس بعد ذلك في ماهياتها ، لكان ما به من المخالفة مغايراً لما به المشاركة لا محالة . فيلزم أن تكون تلك الخصوصيات مغايرة لطبيعة الحجمية والامتداد ، ولو كان كذلك لكان إما أن يكون كل^(١) واحد من هذين الاعتبارين ذاتاً والآخر صفة . والأول محال ، لأن على هذا التقدير تكون طبيعة الحجمية والامتداد ذاتاً مستقلة بنفسها .

أقصى ما في الباب انه حصل في الوجود ذات أخرى ، إلا ان حصول هذه الذات لا توجب وقوع المخالفة في الذات الأولى ، وحيث لا يرجع القول إلى أن الأجسام متماثلة .

وأما القسم الثاني ، وهو أن يكون أحد الاعتبارين ذاتاً والآخر صفة ، فنقول : إما أن يقال إن طبيعة الحجمية هي الذات ، والذي به حصلت المخالفة ذات ، أو أن الحجمية التي حصلت بها المشاركة صفة ، فإن كان الأول فيحيث كانت الذات متساوية في تمام الماهية ، إلا أنها تختلف في الصفات العرضية وذلك لا يمنع قولنا . وإن كان الثاني لزم كون الحجمية والتحيز صفة وقد أبطلناه . فثبت بهذا البرهان أن الأجسام متماثلة .

والمقدمة الثالثة أن واجب الوجود لذاته عام الفيض ، ويمتنع أن يختص أحد المثليين بخاصية ، وأنه لا يحصل في الثاني ، وهذه المقدمة فلسفية محضة .

(١) « النفس والروح » ، تأليف الإمام فخر الدين الرازي ، ص ٣٧ - ٣٨ .

وإذا ثبت هذا ، فنقول : تلك الأجزاء الأصلية البدنية مساوية للأجزاء الفرعية في تمام الماهية والحقيقة ، فكانت نسبة الأحوال الموجبة للانحلال والذوبان إليها وإلى غيرها على السوية ، ويمتنع أن يقال أن واجب الوجود لذاته خص بعض تلك الأجزاء بالإبقاء والصون عن الذوبان ، لما ذكرنا أن الفيض عام والتخصيص محال ، فإذا كان الأمر كذلك وثبت حصول الذوبان والانحلال في جميع الأجزاء البدنية فيندفع هذا السؤال .

الحجة الخامسة : المشار إليه لكل واحد بقوله : « أنا » قد يكون معلوماً له حال كونه غافلاً عن جميع الأجزاء الجسدانية الظاهرة والباطنة ، فإن الإنسان حال إهتمامه بهم قد يقول : « تفكرت » و « سمعت » مع أنه يكون حال تكلمه بهذا الكلام غافلاً عن وجهه ويده وقلبه ودماغه وسائر أعضائه ، والمشعور به مغاير للمغفول عنه ، والإلزام أن يصدق على الشيء الواحد كونه مشعوراً به غير مشعور به ، فيلزم اجتماع التقيضين في الشيء الواحد وهو محال ، وهذا البرهان إنما يكمل بالعود الى ما ذكرناه في البرهان الثالث .

الحجة السادسة : إنا لما تأملنا في أحوال النفس رأينا أحوالها بالضد من أحوال الجسم وذلك يدل على أن النفس ليست بجسم ، وتقريره من وجوه :

الأول : إن كل جسم يحصل فيه صورة بعد صورة أخرى من جنس الصورة الأولى لا يحصل إلا بعد زوال الصورة الأولى عنه زوالاً تاماً ، مثاله إذا حصل فيه شكل التمثيل فإنه يمتنع أن يحصل فيه شكل التربييع والتدوير إلا بعد زوال الشكل الأول عنه . ثم إنا وجدنا الحال في قبول النفس تصور المعقولات بالضد من ذلك ، فإن النفس التي لم تقبل صورة عقلية يعسر قبولها لشيء من الصور العقلية ، فإذا قبلت صورة واحدة صار قبولها للصورة الثانية أسهل ، وإذا قبلت الصورة الثانية صار قبولها للصورة الثالثة ، أسهل ، غير أن النفس لا تزال على صورة بعد صورة أبداً من غير أن تضعف في وقت من الأوقات ، بل كلما كان قبولها للصور أكثر ، صارت الصفة المتقدمة أقوى وأكمل ظهوراً ، ما قبل ذلك ، ولهذا السبب يزداد الإنسان فهماً وإدراكاً ، كلما أزداد ارتياضاً وتحرجاً من العلوم ، فثبت أن فعل النفس للصور العقلية على

خلاف قبول الجسم للصور الحاله فيه ، وذلك يدل على أن النفس ليست بجسم .

الثاني : أن المواظبة على الأفكار الدقيقة والتأملات العميقة لها أثر في النفس وأثر في البدن .

أما أثرها في النفس فهو إخراجها للنفس من القوة إلى الفعل ، وفي التعقلات والإدراكات ، وكلما كانت الأفكار أكثر كان حصول هذه الأحوال أكمل ، وذلك غاية كمالها ونهاية شرفها وجمالها .

وأما أثرها في البدن ، فهو أنه يوجب استيلاء النفس على البدن واستيلاء الذبول عليه وهذه الحالة إن استمرت لانتهت إلى المالبخوليا وموت البدن .

ثبت بما ذكرنا أن هذه الأفكار توجب حياة النفس وشرفها وجمالها ، وتوجب موت البدن ونقصانه وإختلاله ، فلو كانت النفس هي البدن لصار الشيء الواحد بالنسبة إلى الشيء الواحد سبباً لكماله ونقصانه معاً ولحياته وموته معاً وذلك محال^(١) .

الثالث : إنا شاهدنا أنه ربما كان بدن الإنسان ضعيفاً نحيفاً ، فإذا لاح له نور من أنوار عالم القدس ، وتحل له سر من أسرار عالم الغيب حصل لذلك الإنسان قوة عظيمة واستيلاء شديد ، ولم يعبأ بحضور أكابر السلاطين ، ولم يتأثر من حضور العساكر الكثيرة والأهوال الشديدة ، ولم يثبت لها وزناً ولا قدرأ .

ولولا أن النفس شيء سوى البدن وإن النفس إنما تحمي وتقوى بغير ما به يحيى البدن . وإلا لما كان الأمر كذلك بل من تأمل حق التأمل عرف كل ما هو سبب لحياة البدن ولقوته فهو سبب لموت النفس وضعفها ، وكل ما هو سبب لحياة النفس وقوتها فهو سبب لموت البدن وضعفه .

(١) « النفس والروح » للإمام فخر الدين الرازي ص ٣٩ - ٤١ .

الرابع : أن اصحاب الرياضيات والمجاهدات كلما أمعنوا في قهر القوى البدنية وتجويع الحس قويت قواهم الروحانية وأشرقت أسرارهم بالمعارف الإلهية . وكلما أمعن الإنسان في الأكل والشرب وقضاء الشهوات الجسدانية صار كالبهيمة وبقي محروماً عن آثار النطق والعقل والفهم والمعرفة .

ولولا أن النفس شيء غير البدن وأن سعادتها مغايرة بسعادة البدن ، وقوتها غير قوة البدن وإلا لما كان الأمر كذلك .

الخامس : إن الإنسان حال النوم يصير ضعيف البدن قوي النفس حتى أنه عند النوم ليطلع على ما يعجز عن الإطلاع عليه حال اليقظة ، ولو كانت النفس شيئاً غير الجسد لامتنع أن يكون حال النوم كذلك .

فهذا مجموع ما لحصناه في إثبات أن النفس غير الجسد ، وأما الدلائل التي ذكرناها من تقدم فقد لحصناها في كتبنا وبحثنا عنها واعترضنا عليها بما لم يبق للقايل فيها شك وارتباب .

السادس : قال بعضهم إذا تفحصنا أمر النفس وجدناها يفعل بذاتها من غير حاجة إلى البدن ، لأن الإنسان إذا تصور بالعقل شيئاً فإنه لا يتصور بألة بدنية كما يتصور الألوان بالعين ، والروائح بالأنف فإن الجزء الذي فيه النفس لا يسخن ولا يبرد ولا يتغير عند حصول التصورات العقلية^(١) .

يشتم من قول فخر الدين الرازي الذي يذهب فيه إلى : « أن كل جسم يحصل فيه صورة بعد صورة أخرى من جنس الصورة الأولى لا يحصل إلا بعد زوال الصورة الأولى عنه زوالاً تاماً » فإذا قبلت صورة واحدة صار قبولها للصورة الثانية أسهل ، وإذا قبلت الصورة الثانية صار قبولها للصورة الثالثة أسهل ، غير أن النفس لا تزال على صورة بعد صورة أبداً من غير أن تضعف في وقت من الأوقات » . إنه يؤمن ويقول بالتناسخ - أي بالتقمص - الذي يعني أن النفس تتردد في الهياكل حسب اكتسابها إلى أن تصفو وتعود ، وهذا الأمر لا نفرة عليه لأنه يختص بأولئك الغلاة وأشباههم

(١) « النفس والروح » تأليف الإمام فخر الدين الرازي ص ٤٢ - ٤٣ . تحقيق د . محمد صغير حسن المعصومي .

الذين أنكروا الجزء أصلاً اقتداءً بعقولهم واكتفاءً باستدلالاتهم الذي هو منبع الضلال والانحراف عن مفاهيم الدين الإسلامي الحنيف الذي يقرّ الجزء ويثبت كونه مرتبط ارتباطاً كلياً بالبحث .

أما ما يقوله عن اخراج النفس من حد القوة إلى حد الفعل فهذا أمر نقرّه باعتباره مرتبط ارتباطاً كلياً بالاكتمال والإفادة والتعليم وفق المناهج التعليمية المفروضة على الإنسان ، لأن الإنسان هذا الكائن الحي منذ وجد على ظهر البسيطة يحتاج دائماً وأبداً إلى من يرشده وينير له الطريق لمعرفة مبدعه ومصوره وخالقه عن طريق العقل والفهم الصحيح . لذلك لا نستغرب مطلقاً أن يعمد عالم كبير مثل فخر الدين الرازي إلى الخوض في مثل هذه الأمور العرفانية التي يحد ذاتها تنقل النفس من القوة إلى الفعل إذا استطاع طالب العلم أن يعبّ من أريجها العطر الفواح .

وهناك ناحية أخرى في فلسفة فخر الدين الرازي لا بد من ملاحظتها كونها تدل دلالة واضحة على مدى سعة تفكير هذا العالم النحرير كونه يفرق بين النفس والبدن ، فيجعل النفس صاحبة الأمر والنهي التي تنهد بشوق دائماً وأبداً إلى الارتشاف من العلوم الماورائية التي تقرّبها من الباري سبحانه وتعالى الذي أوجدها كما أوجد كافة الموجودات لتفعل الخير وتتطهر مما علق بها من أدران جسدها الفاني . ولكننا مع مزيد من الأسف الشديد لا نقرّه على ما ذهب إليه بأن المجاهدات التي يقوم بها أولئك الزهاد والمتصوفة لتكون الوسيلة لتقريبهم من الباري ، كون هذه المجاهدات برأينا ليست سوى أشياء يفعلها الجسد كروتين اخترعه أولئك الزهاد والمتصوفة ليكون واجهة يرتكبون في ظلها أكبر المحرمات . فالقرب منه تعالى لن يكون إلا عن طريق معرفة النفس علمياً حتى تتكون فيها الصورة الناصعة لموجدتها وخالقها فتسمو عن الأصاغر إلى الأكابر ، وتبتعد عن الشر إلى الخير والكمال والمثالية .

فالجسد ليس سوى آلة قد يعتليها الصدا فتضي إذا لم تبادر النفس إلى غسل ذلك الصدا بما تكوّن في أعماقها من علوم حقانية فاعلة في هذا العالم المليء بالمساوىء والشورور .

تطور علم النفس في العصر الحديث :

بعد كل هذه الآراء والأفكار الفلسفية التي قدمناها عن النفس البشرية بمفاهيمها الدينية والحكمية والشرعية ، نرى لزماً علينا أن نتقل إلى مدى تطور علم النفس في عصرنا الحاضر كما تطورت وتمت بقية العلوم والمعارف وذلك انسجاماً مع مقياس الرقي والتقدم الذي عمّ الكون من أقصاه إلى أقصاه .

ونحن لا نشك مطلقاً بأن علوم النفس التي كانت وفقاً على الأمور الدينية والفلسفية قد تطورت وتقدمت وتمت حتى أصبحت علماً وفناً مستقلاً بذاته عن الأمور الدينية والفلسفية وارتبطت ارتباطاً كلياً بالظواهر المرضية الجسدية ، وأصبحت الحالات النفسية وما يعاني منها الإنسان مدار اهتمام علماء وأطباء تخصصوا في أبحاثهم وتجاربهم بالنفس الإنسانية .

وما لا شك فيه بأن أبحاث هؤلاء المختصين قد أظهرت نتائج وضعية تجريبية ثابتة أثارت نواحي كثيرة من نواحي الوظائف السيكلوجية والسلوكية الحيوانية والانسانية ، ولكنهم ظلوا عاجزين حتى الآن عن الوصول إلى حقائق ثابتة شاملة تضم الغرائز والميول ، والعواطف ، والتخيل ، والإرادة بالإضافة إلى طبيعة الظواهر السيكلوجية والشعور واللاشعور وما إلى ذلك من الأمور التي لها صلة وثيقة بالآراء العقلانية الفلسفية ويعلم مناهج العلوم .

ومن الملاحظ أنه لا بد لمن يرغب الغوص في أعماق علم النفس العام من أن يتلفت بتؤدة إلى الربط بين شتى الوظائف السيكلوجية والمظاهر السلوكية الانفعالية الاستجابية ربطاً محكماً منسجماً مع الحقيقة والواقع ، باعتبار أن علم النفس من أكثر المعارف مساساً بتجاربنا الذاتية وحياتنا الإجتماعية ، لذا أصبح من واجبن أن ننطلق في تقصينا عن أحوال النفس الإنسانية وما يراه العلم الحديث فيها من أفكار علماء النفس ومنطلقاتهم وتصنيفاتهم الناتجة عن التجارب والتحليلات التي أجروها على بعض المخلوقات كالإنسان والحيوان .

ولا ننطلق من هذه الآراء على أساس أننا نؤمن بها من الناحية الدينية والعقائدية ، وإنما نقدمها للقارئ الكريم حتى يتبين بذاته ماهية المنطلقات

العقلانية العرفانية ، وما الفرق بين هذه المطلقات النابعة من الذات الإنسانية وبين المطلقات التجريبية العلمية الحديثة .

وكما هو معروف ، لقد كانت أهداف الفلسفة في العصور السابقة تنهد إلى استجلاء نظام الكون بأسره والبحث عن العلل الأولى لجميع الموجودات ، وكان الكون أو الوجود بحد ذاته في نظر الفلسفة والفلاسفة الأول بمثابة مجموعة محدودة من العوالم بما فيها الإنسان والحيوان مرتباً ترتيباً تصاعدياً كما رأينا فيما سلف . وقلناه في هذا الكتاب ، لكل عالم نظامه وبناءه الخاص ، ولم تكن مهمة العقل الإنساني سوى الكشف عن صور هذا النظام الأزلي ، اما عن طريق التفكير والتأمل ، أو عن طريق الوحي والإلهام والحدس .

وكان اتجاه التفكير الإنساني الانتقال من إدراك المحسوسات إلى إدراك المعقولات ، وكانت هذه النظرة تعتبر جميع العلوم الخاصة التي كانت تبحث عن شروط الحوادث وظروفها مجرد خدمة للعلم الأعلى . . . أي أن للفلسفة الأولى التي كانت ترمي إلى الاهتداء إلى العلل الأولى وماهيات الأشياء . فآرسطو قد ألف كتاباً جامعاً عن النفس ، وأتبعه ببعض الكتيبات الصغيرة وكلها تبحث في الوظائف النفسية كالحس والمحسوس والذكر والتذكر . . . ولم يكن علم النفس في نظر أرسطو جزءاً من الفلسفة الأولى ، بل كان أحد العلوم الطبيعية وخاصة من شعبة علم الحياة .

وتعتبر آراء أرسطو في الوظائف النفسية ، والعمليات النفسية ، وفي صروب السلوك المتنوعة وخاصة السلوك الانفعالي قيمة ولها اعتبار من وجهة نظر الدارسين في مجال علم النفس .

أما النهضة الفكرية الحديثة التي أدت إلى تقدم العلوم وازدهارها ، فقد كانت في انطلاقتها الأولى عبارة عن ثورة فلسفية قبل أن تصبح علمية ، فقد استبدل بفكرة العالم المتناهي المنظم فكرة عالم لا نهاية له ، أصبح من شأن العقل الإنساني أن ينظمه ويخضعه لسلطانها ، في حين كان العقل في نظر الفلسفة القديمة عقلاً منفعلاً خاضعاً للنظام الكوني يتقبل الحقائق من العقل الفعال أو النفس الكلية التي تعني مجموعة تضم كل النفوس الجزئية .

وهذا التغير في النظرة الفلسفية إلى الكون تبعه محاولة تحرير التفكير البشري من كل سلطة لا تعترف بأن في إمكان العقل أن يقرر بنفسه بعض الحقائق اليقينية سواء في ميدان العلم أو في ميدان الفلسفة . وقد أدى هذا الوضع الجديد بالتفكير إلى إنشاء نوع جديد من الانسجام والاتحاد بين العلم والفلسفة . وهذا الانسجام عوضاً عن أن يكون مبدأ يستند إليه التفكير في خطواته الأولى أصبح مثلاً أعلى يرجى تحقيقه بفضل الجهود التي يبذلها العالم والفيلسوف كل في ميدانه الخاص .

ونحن نعلم استناداً إلى مطالعاتنا الخاصة في مجال علم النفس ، إن مجال هذا العلم قد حقق استقلاله المنهجي بطريقة صريحة على أيدي كبار الفلاسفة العصريين ، وأصبح لهذا العالم إحدى عشرة مدرسة نورها كما يلي :

- ١ - مدرسة علم النفس العنصري .
 - ٢ - مدرسة علم النفس الوظيفي .
 - ٣ - مدرسة علم النفس الزروعي .
 - ٤ - مدرسة التحليل النفسي .
 - ٥ - مدرسة علم النفس الفردي .
 - ٦ - مدرسة علم النفس التحليلي .
 - ٧ - المدرسة السلوكية الميكانيكية .
 - ٨ - مدرسة تحليل العوالم .
 - ٩ - المدرسة الخشطلثية .
 - ١٠ - المدرسة السلوكية الديناميكية .
 - ١١ - علم النفس الفينومينولوجي الوجودي .
- وبالإضافة إلى هذه المدارس فقد جرى تقسيم علم النفس إلى علوم كثيرة تنطلق من هذا العلم وترتبط به أشد الارتباط ، ومن هذه العلوم :

- ١ - علم التويم المغناطيسي .
- ٢ - علم التحليل النفسي .
- ٣ - الإختيار العصبي .
- ٤ - علم الشخصية .
- ٥ - انفصام الشخصية .
- ٦ - الشذوذ النفسي .
- ٧ - نقطة الضعف .
- ٨ - الذاكرة .
- ٩ - الإدراك .
- ١٠ - السلوك .
- ١١ - الإستجابات .
- ١٢ - الذاكرة .
- ١٣ - علم النفس التربوي .
- ١٤ - الهستيرية .
- ١٥ - الخوف .
- ١٦ - القلق .
- ١٧ - الخجل .
- ١٨ - الإرادة .
- ١٩ - السيكلوجية النفسية .

وانسجماً مع ما ذكرناه من تطور وتنوع علم النفس الحديث نورد بعض آراء كبار العلماء والفلاسفة المعاصرين الذين تحدثوا عن النفس بصورة عامة .

وننتقل من آراء الفيلسوف الفرنسي الكبير ديكارت ، الناهضة دائماً إلى إتباع نظام أسباب المعرفة ، لا نظام الأشياء السابقة ، المدروسة ، بل اتخذ طريقاً آخرّاً لاكتشافها وإظهار حقائق جديدة حتى يتم له الموازنة على أكمال صرح الفلسفة الشامل .

وباعتقاد ديكارت أن الشك في جميع الأشياء والموضوعات ، وبإخلاء الذهن من جميع الأحكام السابقة في تلك الأشياء والموضوعات وعدم الارتباط بحكم ما أيا كان ، برأيه طريق الشك كفيلاً وحده لإيجاد حقيقة أولى لا تختمل شكاً أو إنكاراً ، فهي حقيقة أولى تجر وراءها حقائق أخرى في نظام جميل .

ويقضي نظام الاكتشاف الذي قال به وأتبعه ديكارت بأن يتم التقدم الفلسفي لا بالانتقال الجدلي من هذه الحقيقة الأولى إلى حقائق أخرى أغنى منها وأكثر تعقيداً ، إنما بالتفكير في تلك الحقيقة حتى يؤدي التفكير إلى حقيقة تالية ومكتملة لها ، وتكتمل الأولى بها .

أما ما يدور في عقل الفيلسوف ديكارت فهما سؤالان ، فلا بد من أن يجيب عليهما لو أراد التقدم إلى معارف جديدة .

السؤال الأول : كيف يعينني التأمل على الخروج من النفس إلى العالم والكون والوجود ؟ ويطلق اسم « الكوجيتو » اصطلاحاً على الدليل الحدسي الذي أورده ديكارت لإثبات وجود النفس ، وهو محاولة لإثبات وجود « الذات » . في أي فعل من أفعال الفكر ، حتى في الشك « أنا أفكر » إذن أنا موجود^(١) . فكوني أشك يفيد أنني أفكر ، وكوني أفكر يفيد ثبوت أنني . وهذه الحقيقة ندركها بلمحة واحدة من لمحات الفكر : فهي حدىس وليست قياماً ولا استدلالاً وقد نحتاج للتعبير عن هذا الحدس إلى كلمات كثيرة متعاقبة ، ولكنه على كل حال حدس أول واحد . فإنني في شكى هذا مدرك وجودى ، ووجودى متضمن في فكرى ، وفكرى حاضر بنفسه حضوراً

(١) ديكارت : مبادئ الفلسفة - الباب الأول مادة ٧ .

مباشراً . ولو فرضنا أن شيطاناً خبيثاً يضلني في كل شيء فهو لا يستطيع أن يمنعني من التوقف عن التصديق ، ولا أن يمنعني من اليقين بأن ذاتي موجودة حين أفكر^(١) .

ولكن ماذا في « الكوجيتو » يضمن لي أنني أقول الحق ؟ لا شيء البتة . . . إلا أنني أرى في وضوح قوي أنه لكي أفكر يجب أن أكون موجوداً . فأننا إذن أستطيع أن أتخذ لنفسني قاعدة عامة ، وهي أن الأشياء التي ندركها إدراكاً واضحاً و متميزاً كلها حقيقة .

قال ديكارت : « ولما انتهت الى هذه الحقيقة : أنا أفكر فأننا موجود ، هي من الرسوخ بحيث لا يستطيع الارتبايون أن يزعموها مهما يكن في فروضهم من شطط ، حكمت بأنني أستطيع مطمئناً أن اتخذها أصلاً للفلسفة التي كنت أطلبها^(٢) .

ويرد ديكارت أننا لا نستطيع أن نفترض أننا غير موجودين حين نشك في جميع الأشياء ، كون الكوجيتو في الترتيب المنطقي هو الكشف الأول من كشوف الفلسفة الكبرى ، وبه نلمس الحقيقة الواقعة حيث نتقل من المنطق وهو علم الفكر ، إلى الميتافيزيقيا ، وهي علم الوجود ، ولدينا في « الكوجيتو » معرفة مباشرة حدسية لوجودنا ، معرفة لطبيعة بسيطة وهي أنيتنا وذاتنا المفكرة .

ويرى ديكارت أننا لا نستطيع أن نفترض أننا غير موجودين حين نشك في جميع الأشياء ، كون الكوجيتو في الترتيب المنطقي هو الكشف الأول من كشوف الفلسفة الكبرى ، وبه نلمس الحقيقة الواقعة حيث نتقل من المنطق وهو علم الفكر ، إلى الميتافيزيقيا ، وهي علم الوجود . ولدينا في « الكوجيتو » معرفة مباشرة حدسية لوجودنا ، معرفة لطبيعة بسيطة وهي أنيتنا وذاتنا المفكرة .

(١) ديكارت : المقال في المنهج - القسم الرابع ص - ٥١

(٢) ديكارت : المقال في المنهج - القسم الرابع ص ٥٢ .

والوجود الذي ندركه حين ندرك وجودنا ، ليس هو وجود جسمي ، بل هو وجود فكري ، فانا أعلم نفسي الآن موجوداً مفكراً ، ولا أعلم بعد إذا كنت شيئاً آخر غير هذا الموجود المفكر . فانا مفكر بمعنى أي موجود يتعقل ويشك ، ويثبت ، وينفي ، ويريد ، ولا يريد ، ويتخيل ، ويحس أيضاً . فكل هذه الواقعة الأصلية البدئية التي لا ترد ولا تدفع والتي تبقى بعيدة عن الشك مهما بلغ ، والتي سيقام عليها بناء الفلسفة . « أنا أفكر وإذن أنا موجود » أنا « شيء مفكر » ، وأنا كذلك بالطبيعة وبالماهية ، وأنا لا أستطيع أن أكف عن التفكير دون أن أكف عن الوجود ، والواقع أنني أفكر دائماً ، أفكر وأنا طفل صغير ، وأفكر أثناء النوم ، وفي حال الغيبوبة عن الوعي والشعور ، وكل ما في الأمر أنني أفكر ، إن ذاك الفكر مهماً غامضاً مؤلفاً من أحاسيس صماء لا وعي ولا وجدان . ويتميز الفكر عن البدن وعن الأجسام . بل أن وجود الفكر أشد وثوقاً وثبوتاً من وجود الجسم : إني أعرف الفكر بالفكر نفسه . أما الأجسام فليس بمقدورنا إدراكها إلا في الفكر وبالفكر ، فمعرفتي بالفكر معرفة مباشرة يقينية ، وليس يعرف الجسم إلا بالظن والتخمين^(١) .

وعندما أدرك نفسي كمفكر بالفعل ، أدرك حقاً وجودي ، بل أدرك زيادة عنه ، أدرك أنني كلها في طبيعتها وماهيتها . والواقع أنه لا يخص أنني إلا ما هو موجود بمقتضى فعل « الكوجيتو » ، وهذا المعنى كنت أيضاً موجوداً يشك ويحس ويتخيل ويريد . ولكنني كنت كذلك ، لأن الشك والاحساس والتخيل والإرادة ليست إلا « الكوجيتو » ولأنها أولاً في الحقيقة فكري أنا . وإذن فالفكر يعبر عن طبيعتي كلها : هو ماهيتها وصفتها الذاتية ، وكل ما يلائم الفكر يلائمني ، وكل ما ينفيه ينافيني . وإذن فلست امتداداً ولا شيئاً مما ينطوي في فكرته على الامتداد ، لأن الفكر عند تحليله لا يشتمل على شيء من الامتداد ، كما أن الامتداد لا ينطوي على شيء من الفكر .

وأول ما استخلصه ديكارت من مبدأ « الكوجيتو » هو الفصل الحاسم

(١) ديكارت : مبادئ الفلسفة - الباب الأول - مادة ٨ .

بين طبعتي النفس والبدن وإثبات استقلال نفوسنا عن أبداننا . فإن ديكارت بعد أن تم له اليقين بأنه موجود ، تأكد أنه يستطيع أن يتصور أنه لا جسم له على الإطلاق ، وأنه ليس في مكان ولا في عالم . ولكنه ليس بمستطيع من أجل هذا أن يتصور نفسه غير موجود ، وإذن فالآنية أو الذات المفكرة موجودة ، حتى لو فرضنا أن البدن غير موجود .

ويرى ديكارت في « المقال » : أن كوني أروي الفكر شاكاً في حقيقة الأشياء الأخرى يقتضي اقتضاء جلياً يقينياً أنني موجود ، في حين أنني لو وقفت عن التفكير- وكان سائر ما كنت تصورته حقاً- لما ساغ لي أن أعتقد أنني موجود . فعرفت من ذلك أنني جوهر كل ماهية أن يفكر ، وأنه ليس في حاجة- لكي يكون موجوداً- إلى أي مكان ، ولا يعتمل على شيء مادي ، بمعنى أن النفس التي تقوم أنيتي متميزة عن البدن تميزاً ، بل هي أيسر منه معرفة ، وأنه لو لم يكن الجسم موجوداً على الإطلاق لكانت النفس موجودة بتمامها^(١) .

وأما ما قاله ديكارت وأعطى رأيته بمفهومه عن النفس بأنها جوهر مفكر لا تحوي إلاً وعياً وتفكيراً . وإذا لاحظنا أفعال تفكيرنا ، باعتبار أن كل فكرة ليست إلاً تفكيراً يقصد موضوعاً معيناً بالذات . وإذا دققنا في أفكارنا فلربما نهتدي إلى واحدة منها ، نخرج بنا إلى التأمل فيها من النفس إلى الوجود الخارجي . ومن المؤكد أن يؤدي النظر في أفكار النفس إلى تقسيم تلك الأفكار إلى أنواع ثلاثة : أفكار خارجية أو عارضة صادرة عن الحواس وتدل على موضوعات خارجية تشبهها مثل أفكار اللون والصوت والطعم ومركباتها من أفكار الأجسام والأحداث ثم أفكار مصطنعة يفعلها الخيال على أساس تلك الأفكار الخارجية السابقة بتركيب فريد يجمع بعضها إلى البعض الآخر ، أو أجزاء بعضها إلى أجزاء البعض الآخر . ثم أفكار فطرية نتعرف عليها بمجرد النظر في طبيعتها : مثل أفكارنا عن الشيء والوجود والنفس والحقيقة والامتداد ، وعن الله أخيراً . وتلك الأفكار ثابتة في النفس ، لا شك في

(١)ديكارت : المقال في المنهج - القسم الرابع - ص ٣٢ - ٣٣ .

وجودها ، مهما كان من وجود موضوعات خارجية تقابلها ، أو عدم وجود مثل تلك الموضوعات ، إذ يبدو أن النفس لا تحتاج الى الحس والخيال للتفكير في ذاتها ، وفي أنها موجودة ، وفي عيوبها ونقصها ، وفي إمكان وجود كائن لا عيب فيه ولا نقص ، وفي الامتداد الذي يدرسه علم الهندسة^(١) .

ولنعتبر تلك الأفكار المختلفة لعلنا نهندي إلى نوع منها يخرج بنا إلى العالم والكون والوجود ، ولنبدأ بالأفكار الأولى التي يستدل بها مباشرة على وجود موضوعات خارجية مشابهة لها : في هذه الأفكار ادعاء واضح إلى وجود خارجي إن ثبت ثبت معه يقيناً ، وربما تأدينا بفضلها إلى أساس اليقين والوجود .

ولكن البحث عن الأفكار الأولى لا يؤدي إلى نتيجة ما ، بعدما أوردنا من عوامل الشك في الحواس ، وفي الموضوعات الخارجية المحسوسة بوجه عام . وبين أن دلالة الأفكار على وجود موضوعات خارجية تشبهها دلالة واهية مثل معرفتنا الحسية كلها . فإلى أي أساس تستند تلك الدلالة ؟ إلى شعورنا الباطن بقيام تلك الأفكار فينا دون ارادتنا ودون دعوتنا لها ؟ أم إلى شعورنا بقوتها وحيوتها ؟ غير أن أحلامنا تصحب كثيراً بهذا الشعور دون أن ندعي عند تيقظنا منها إلى وجود الأحداث التي مثلتها الأحلام لنا . أنستد دلالة الأفكار إلى ميلنا الطبيعي ، واندفاعنا إلى تأكيد موضوعات تلك الأفكار ، وإلى ارتباط ذلك الميل الطبيعي بحياتنا العلمية ؟ . ولكن كم مرة قادنا الميل ، وقادتنا الرغبة إلى البحث عن أشياء مضرّة بنا وإلى اقتنائها وحيازتها ؟ وكم مرة قادنا ذلك الميل إلى أعمال شريرة ضارة بأنفسنا إن صح أن لهذا العالم وجوداً ؟ . واضح أن هذه الطبيعة العمياء التي نعرض علينا ميولها تخالف بالمرّة نور العقل الطبيعي الذي يهدينا إلى الحق والخير وحدهما^(٢) .

ثم قال ديكارت لا بد لنا من استبعاد تلك الأفكار الخارجية العارضة ، أو لنغض الطرف عن ادعائها إلى وجود موضوعات خارجية تشبهها . فتلك

(١) ديكارت : التأمل الثالث - ص ١٧٨ - ١٧٩ .

(٢) ديكارت : التأملات - التأمل الثالث - ص ١٧٩ - ١٨٠ .

الأفكار قائمة في النفس دون شك . وكذلك من الضروري ابعاد الأفكار المصطنعة ، إذ مهما كان من قيمتها فهي صادرة أملاً عن الأفكار الحسية . وعلى ذلك فهي تحمل ضمناً إدعاء إلى وجود خارجي لا يمكن تسويفه بأي حال من الأحوال .

وليست الأفكار الفطرية في حد ذاتها تحمل الإدعاء المذكور ، كونها لا تفاجيء النفس ، كما أنها لا تبعث فيها ميلاً قوياً إلى تقرير موضوعات خارجية . ولا بد من التساؤل عن سبيل الخروج من النفس ؟ وإن لم يكن في النفس سوى أفكارنا ، فلا بد من النظر الى هذه مرة أخرى وإلى اعتبارها اعتباراً جديداً ، فعسى أن نعثر على الوجود المطلق خارج النفس ، وإن لزم مضاعفة الحذر منها لادعائها المذكور ، ولكيفياتها الحسية ، وما تحمله معرفة تلك الكيفيات من أخطاء وخداع ، ان نظرنا الى وجود الأفكار في النفس ، تبين أن له معنيين مختلفين كل الاختلاف . فكل فكرة وجود بصوري أو فعلي ، حقيقة صورية أو فعلية ، ولكل فكرة وجود موضوعي أو تمثيلي حقيقة موضوعية أو تمثيلية . فالفكر حاضرة في نفسي بالفعل ، في وقت معين ، بعد أفكار وقبل أخرى ، ولا اختلاف بين الأفكار ذاتها في هذا المعنى ، فكلها تحمل صورة أو طبيعة الفكر ، ولكل منها ملاسات زمنية فعلية معينة . أما من ناحية وجودها الموضوعي والتمثيلي فالأفكار تختلف وتتفاوت : هذه فكرة تمثل موضوعاً معيناً ، وتلك موضوعاً آخر ، وتلك مثلثاً أو دائرة ، أو حصاناً ، أو إنساناً ، أو صفة من صفات الإنسان ، أو ملاكاً ، أو إلهاً^(١) .

ومن الطبيعي بعد أن أثبت ديكارت وجود ذاته وانه شيء مفكر أو جوهر ، التفت في ذاته التي عرفها وهو في حالة التأمل من الأفكار اللامتناهية فوجد في نفسه فكرة سيطرت على كيانه وعلى جميع ما عداها ، وهي فكرة الكامل أو اللامتناهي استعان بها على إثبات وجود الله ، وانه خالق الطبيعة بما فيها من إنسان وحيوان ونبات . وهنا استطاع أن يثبت جوهر النفس وضرورة تمييزها عن الجسم معتبراً ان النفس باقية خالدة والجسم فان زائل ، ويبرهن

(١) ديكارت : التأملات - التأمل الثالث . ص ١٨٠ - ١٨١ .

على هذا الرأي فيعطينا الدليل بثمانية براهين ديكرتية يعدها حسب مفهومه
لهذه الأمور وهي :

١ - للبحث عن الماهية يلزمنا ولو مرة واحدة في حياتنا أن نشك في جميع الأشياء ما أمكننا الشك . بما أننا أطفالاً قبل أن نكون رجالاً ، وكنا قبل حصولنا على قدرة الوعي الكاملة ، نصيب ، تارة في أحكامنا على الأشياء ونحن نخطئ تارة أخرى ، لأجل ذلك كانت الأحكام التي كونها على هذا النحو من التسرع تعوقنا عن ادراك الحقيقة ، وتؤثر فينا بحيث لا يحتمل أن نتخلص منها ما لم نعزم ولو مرة واحدة في حياتنا ، على الشك ، في جميع الأشياء التي نجد فيها أقل موضع للشك .

٢ - في أنه من المفيد أيضاً أن نعت بالكلب كل ما كان يحتمل الشك . بل من المفيد جداً أن نعت بالكلب كل ما تصورنا فيه أقل داعٍ للشك ، وذلك حتى يمكننا لو تأتي لنا اكتشاف بعض أشياء تظهر لنا بينة الصدق بالرغم من احتياطنا هذا ، اعتبارها أكثر الأشياء يقيناً وأيسرها معرفة .

٣ - في أنه لا يجب الرجوع الى هذا الشك في توجيه اعمالنا . ولكن يجب أن يلاحظ أي لا أقصد أن تستخدم هذه الطريقة الشاملة في الشك إلا عند شروعا في النظر في الحقيقة . إذ من المؤكد أنه فيما يتعلق بتوجيه حياتنا كثيراً ما يلزمنا اتباع آراء هي راجحة فقط ، وذلك لأننا لو حاولنا التغلب على جميع شكوكنا لكان في ذلك ما يكاد يفوت علينا دائماً فرص العمل . وكذلك عندما تعود الآراء الراجحة في موضوع واحد ، ولا نستطيع ترجيح الواحد منها على الأخرى ، يقضي العقل باختيار رأي واحد واتباعه بعد ذلك على أنه يقين جد اليقين .

٤ - لماذا يمكن الشك في حقيقة الأشياء المحسوسة ؟ ولكن بما أننا نقصد في الوقت الحاضر التفرغ للبحث عن الحقيقة فحسب ، فإننا سنشك أولاً فيما اذا كان من الأشياء المحسوسة أو المتخيلة ، ما هو موجود حقيقة في العالم ، إذ

نعلم بالتجربة أن حواسنا خدعتنا في ملابس عديدة ، وانه من عدم الحكمة أن تثق فيمن خدعنا مرة ، وكذلك لأننا نكاد نحلم دائماً أثناء النوم وننتخيل في وضوح عدداً لا يحصى من الأشياء التي لا توجد خارج أحلامنا ، ولأننا أخيراً لما كنا قد عزمنا على الشك في كل شيء ، لم تبق لدينا علامة ما تدلنا على أن أفكار الحلم أكثر كذباً من غيرها .

٥ - لماذا يمكن الشك أيضاً في براهين الرياضيات ؟ ويلزمنا أن نشك أيضاً في سائر الأشياء التي كانت تبدو لنا فيها مضمي يقينية جد اليقين ، حتى في براهين الرياضيات ، ومبادئها بالرغم من أنها بيّنة بياناً كافياً ، وذلك لأن هناك من الناس من أخطأ فيها ، وبنوع خاص لأننا قد سمعنا أن الله الذي خلقنا يستطيع أن يفعل ما يشاء ، ولا نعرف حتى الآن إن لم يكن قد خلقنا بحيث نكون أبداً مخدوعين ، حتى في الأشياء التي نعتقد معرفتها على أفضل نحو ، إذ بما أنه قد سمع بأن نكون مخدوعين أحياناً كما تبين لنا مما سبق ، فلمماذا لا يسمح بأن نكون مخدوعين أبداً ؟ وإن توهمنا أن خالق وجودنا ليس إلهاً كامل القدرة ، وأننا موجودين بأنفسنا أو بواسطة شيء آخر ما ، فكلما تصورنا خالقنا أقل قدرة كنا على حق في اعتبار أنفسنا من النقص بحيث نكون مخدوعين على الدوام .

٦ - في أن حريتنا تسمح لنا بأن نمتنع من تصديق الأشياء المشكوك فيها ، وبأن نتجنب ذلك الخداع . ولكن حتى إذا كان خالقنا كامل القدرة ، وحتى إذا كان يلذ له خداعنا ، فإننا مع ذلك نشعر في أنفسنا بحرية تمكننا من الإمتناع - ما شئنا - من تصديق الأشياء التي لا نعلمها عن يقين .

٧ - في أنه لا يمكننا أن نشك ، إلّا أن نكون موجودين ، وفي أن هذه أولى المعارف اليقينية التي يمكننا الحصول عليها . وعندما نرفض على هذا النحو كل ما يمكن أن يناله أقل شك ، بل نعتبره كاذباً ، فإنه من السهل علينا أن نفترض أنه ليس هناك إله ولا سماء ولا أرض واننا بدون جسم ، ولكننا لا نستطيع أن نفترض أننا غير موجودين ، عندما نشك في صحة هذه الأشياء كلها إذ من المستطاع لنا أن نفترض ان ما يفكر غير موجود بينما هو يفكر ،

بحيث اننا مهما نبالغ في افتراضاتنا لا نستطيع تجنب الحكم بصدق النتيجة الآتية : أفكر إذن أنا موجود ، وبالتالي فهي أولى وأيقن القضايا التي تمثل الانسان يقود فكره بنظام .

٨ - في اننا على ذلك نعرف أيضاً التمييز بين النفس والجسم . ويدو لي أن هذه أفضل وسيلة يمكننا اختيارها لمعرفة طبيعة النفس ، ومعرفة بأنها جوهر متمايز كل التمايز عن الجسم ، إذ بالفحص عن ماهيتنا نحن الذين اقتنعنا بأنه ليس هناك خارج فكرنا شيء حقيقي أو موجود ، فإننا نعلم علماً يبنياً أن وجودنا غير مفتقر الى امتداد أو شكل أو ما شابه ذلك مما يمكن نسبته إلى الجسم ، وانسأ موجودون باعتبار تفكيرنا وحده . وبالتالي أن فكرتنا عن النفس سابقة على فكرتنا عن الجسم وأكثر منها يقيناً بما أننا ما زلنا نشك في وجود جسم ما في العالم في حين أننا على يقين اننا نفكر^(١) .

ثم ينتقل بنا ديكارت لمعالجة قضية وجود الأجساد البشرية واتحاد النفس بالجسم ، وفي الأسباب التي تعلمنا بوجود الأجسام على الوجه اليقيني فيقول : « بالرغم من اقتناعنا اقتناعاً تاماً كافياً بالوجود الحقيقي للأجسام في العالم ، إلا انه نظراً لأننا شككنا فيها من قبل واننا وضعنا وجودنا في عداد تلك الأحكام التي كونها منذ بداية حياتنا ، وجب علينا الآن أن نبحث عن الأسباب التي تعطينا علماً يقينياً بهذا الوجود . وان تجربتنا الداخلية تفيدنا بأن كل ما نحس به صادر عن شيء غيرنا بما أنه ليس في مقدورنا أن نحصل على هذا الاحساس أو ذاك ، وان هذا الأمر يتوقف على الشيء الذي يؤثر في حواسنا . نعم قد يمكن التساؤل عما إذا لم يكن الله أو كائن هو غيره هو هذا الشيء ، ولكننا نحس أو تدفعنا حواسنا إلى أن ندرك ، بادراك واضح متميز مادة ممتدة طويلاً وعرضاً وعمقاً لها أجزاء مختلفة الشكل وعنها تصدر احساساتنا باللون والرائحة والالام وما الى ذلك ، ولو كان الله قد أظهر لنا مباشرة فكرة هذه المادة الممتدة ، أو حتى إذا كان قد سمح بصدور هذه الفكرة فينا عن

(١) ديكارت : مبادئ الفلسفة - ج ١ ف ٨ - ١ .

شيء لا امتداد له ولا شكل ولا حركة ، لما كان هناك مانع في الاعتقاد بأنه يلذ له خداعنا . فإننا نتصور هذه المادة شيئاً مختلفاً عن الله وعن عقلنا ، ويبدو لنا أن فكرتنا عنها تنشأ في النفس بمنااسبة أجسام خارجية تشابهها كل المشابهة . ولما كان الله لا يخدعنا لما في هذا من منافاة لطبيعته وجب علينا أن نستنتج وجود جوهر ممتد طويلاً وعرضاً وعمقاً ، وقائم الآن في العالم ، وحاصل على كل ما نعرف له من خصائص ، وهذا الجوهر ما يصح تسميته بالجسم أو جوهر الأشياء المادية .

ثانياً : في كيفية معرفتنا باتحاد نفسنا بجسم ، وكذلك يجب علينا وجود جسم معين متحد بنفسنا اتحاداً أوثق من سائر أجسام العالم ، وذلك لأننا ندرك إدراكاً واضحاً حدوث الألم لنا وغيره من الاحساسات دون تبنؤنا بذلك ، ثم لأننا نحكم بفضل علم قائم في النفس بطبيعتها أن هذه الإحساسات لا تصدر في النفس باعتبارها شيئاً مفكراً فحسب ، بل باعتبارها متحلة بشيء ممتد يتحرك بما له من أعضاء وهو الذي يصح تسميته بالجسم الإنساني .

ثالثاً في أن الحواس لا تعلمنا طبيعة الأشياء ، بل مقدار فائدتها لنا أو ضررها فحسب ، ويكفي أن نلاحظ أن كل ما ندركه بالحواس مرتبط بالاتحاد الوثيق بين النفس والجسم ، وأننا في العادة نعرف بواسطتها مبلغ فائدة الأجسام الخارجية لنا أو ضررها ، لا طبيعتها ، اللهم إلا في النادر وعلى وجه الاتفاق^(١) .

نستنتج من خلال الآراء التي استعرضناها للفيلسوف الفرنسي ديكارت أن منطلقاته الفلسفية ، هي نماذج وإرهاصات تفكيرية حديثة انطلقت في عصرنا الحاضر لتكون صورة واضحة عن فلسفة العصر الحديث الآلي الذي وطلدت دعائمه الآلية ميول ديكارت إلى إرجاع كل ما عدا العقل إلى الامتداد .

(١) ديكارت : مبادئ الفلسفة - ج ٢ ص ١ - ٣ .

ومن الطبيعي بعد كل ما أشرنا إليه ان يصبح ديكارت على رأس رجال الأدب الفرنسي في القرن السابع عشر حيث قال : « إن جميع الأفعال الذهنية التي نستطيع بها أن نصل الى معرفة الأشياء دون أن نخشى الزلل عبارة عن فعلين اثنين هما الحدس والاستنباط لا أكثر » (١) .

ولا يسعنا هنا إلا أن نتحدث عن فيلسوف وعالم كبير فرنسي آخر هو هنري برجسون الذي قدم للبشرية خدمات فكرية عظيمة سجلت على صفحات التاريخ بأحرف من نور ، لتضيء للإنسانية دروب المعرفة وتدلها على مسالك الطاقات الروحية الكامنة في داخل الذات الإنسانية لمعرفة الوجود والموجودات .

وعندما نحاول أن نفحص في أعماق فلسفة برجسون ونلقي الأضواء الساطعة لنكتشف أسس فلسفته ومظاهرها المتعددة من تصوّف الذات الذي خلق بها إلى الذات العليا حيث عبّر عنها في كتابه (ينبوع الاخلاق والدين) فيقول : « حينما تهتز النفس في أعماقها بالتيار المزمع أن يجذبها تنقطع عن الدوران حول ذاتها مفلتة بعض الوقت من الناموس الذي يريد أن يشترط النوع والفرد أحدهما الآخر بشكل دائره ، حيثئذ تقف النفس مستطلعة كأن صوتاً يدعوها ، ثم تستسلم إلى ما يحملها رأساً إلى الأمام . إنها لا تلمح مباشرة القوة التي تحركها لكنها تشعر بحضورها الذي لا يوصف ، أو انها تحززه عبر رؤيا رمزية فيتدفق عليها سيل من الفرح هو انخراط بالروح تستغرق فيه ، أو ذهول غبطة يقع عليها : ان الله هنا ، وهي في الله . لقد زال السر وتوارت المشاكل ، وانقضت الظلمات ، انه الإلهام الرباني ، ولكن ، إلى متى ؟ » (٢) .

كان شيء من القلق يرف على الانخراط ثم انحدر فاستقر عليها . هذه هي العلامة التي تميز الصوفية من تقليدها ، أو من الاستعداد لها ، وتبين لنا أن نفس الصوفي الكبير لا تقف عند الانخراط كأنه نهاية مداها بل

(١) ديكارت : مبادئ الفلسفة : ج ١ ص ٧ .

(٢) أندريه كريسون : برجسون - ص ١٤٤ .

كفسطها من الراحة ان شئت لكنه ملهىء بالتأهب لوثبة جديدة الى الأمام .
ويعتبر أدق ، نقول : مهما كان الاتحاد بالله عميقاً فلن يكون نهائياً إلا ساعة
يصبح كاملاً ، وساعة يبقى بين الفكر وموضوع الفكر أية مسافة ، وينعدم
كل ما كان يفصل بين المحب والمحبوب : هو ذا الله حاضراً ، وهو ذا الفرح
الذي لا حد له . ولكن ، ان كانت النفس تستغرق في الله بالفكر والعاطفة
فإن شيئاً منها يظل خارجاً عن هذا الاستغراق وهذا الشيء هو الإرادة^(١) :
ان عمل النفس يظل منوطاً بها دائماً ، فليست حياتها إذن إلهية صرفاً حتى
الآن . إنها تعلم ذلك وتقلق له قلقاً غامضاً ، وهذا القلق إبان الإستراحة هو
ما يميز ما نسميه بالصوفية الكاملة : انه يعبر عن أن الاندفاع كان معداً لأن
يلبغ إلى أبعد ، وعن أن الانخطف يشمل خاصتي النظر والتأثر بلا ريب .
ولكن تبقى ثمة الإرادة التي يجب وصفها أيضاً في الله . حينما يتسع هذا
الإحساس حتى يحتل كل المكان ، يسقط الانخطف ، وتجد النفس ذاتها
وحيدة ، وأحياناً مستوحشة . لقد كانت اعتادت بعض الوقت على النور
الساطع ، وها هي الآن في ظلمة لا ترى فيها شيئاً ، ذلك لأنها تعلم حتى
الآن العمل الذي يتحقق فيها بصورة خفية ، بل تشعر بأنها فقدت شيئاً ،
ولكن ، وهذا ما لا تعلمه لكي تريح كل شيء^(٢) .

هذا هو « الليل المظلم » الذي تحدث عنه كبار الصوفيين والذي ربما
كان أدل شيء على حقيقة الصوفية المسيحية : هنا يتهاى الطور النهائي الذي
يميز الصوفية الكبرى ، يستحيل وصف هذا التهيؤ النهائي ، لأن الصوفيين
أنفسهم يعجزون عن وصفه .

تجهد النفس الصوفية في أن تظهر ذاتها من كل شائبة لكي تكون أداة
صالحة في يد الله ، كانت تشعر حتى الآن بحضور الله ، وتظن أنها تلمحه في
رؤى رمزية ، وحتى أنها تتحد به في الانخطف ، غير أن كل ذلك لم يكن
نهائياً لأنه لم يكن سوى مشاهدة ، ولأن الإرادة العاملة في النفس كانت تعيدها
إلى ذاتها وتسليخها عن الله . أما الآن فإن الله هو الذي يعمل بها وفيها :

(١) أندريه كريسون : برجسون - ص ١٤٢ .

(٢) أندريه كريسون : برجسون - ص ١٤٣ .

فالإتحاد تام ، ونهائي ، إنه فيض حياة واندفاع عارم لا يحده حد . إن حمية هادئة منتشرة في جميع قوى هذه النفس ، تحملها إلى ما هو عظيم وتتيح لها مهيا كانت ضعيفة ، ان تحقق بقوة انها ترى على الأخص ببساطة ، وهذه البساطة التي تشع في أقوالها وفي سلوكها تقودها عبر تشابكات مجمل لك انها لا تعيرها اهتماماً ، فكان علماً غريزياً ، أو بالأحرى كان براءة مكتسبة تلهمها مباشرة ما يجب أن تقول ، وما يجب أن تفعل . غير أن الجهد يظل لازماً ، وكذلك المكابدة والثبات ، لكنها يأتيانها عفواً ويتشران في نفس فاعلة ، ومفعولة معاً ، أي في نفس تطابق إرادتها النشاط الإلهي : انهما يمثلان اتفاق طاقة عظمى ، غير أن هذه الطاقة تمتح لها حال طلبها إياها ، لأن فيض الحيوية الذي تستمدته يتدفق من ينبوع هو ينبوع الحياة ذاتها .

لقد بعدت الرؤى الآن ، لأن الألوهة لا تنكشف من الخارج لنفس ممثلة منها^(١) . غير أن الشخص الصوفي هذا لا يبدو متميزاً تميزاً جوهرياً من الأشخاص الذين يعيش ما بينهم ، هو وحده يشعر بتغير يرفعه إلى مصاف المفعولين بالنسبة الى الله ، والفاعلين بالنسبة إلى البشر ، لكنه لا يفتخر بهذا الإرتفاع ، بل يزداد تواضعاً أمام الله .

كان المتصوف الذي توقف انخطافه المشاهد يتهياً في الباطن . لقد كان يشعر بعد ان انحدر من الساء الى الأرض بالحاجة الى تعليم البشر ، ان العالم الذي نراه بأم عين الجسد ليس هو العالم الحقيقي الوحيد ، بل يوجد علم آخر اختبر أحدهما حقيقته ، ورأى ، ولمس ، وعلم . بيد أن شيئاً من القلق والتردد كان يعترى ذلك الاندفاع الى التبشير : كيف السبيل الى نشر يقينة الاختباري بواسطة الخطابات والمواظ ؟ بل كيف ، بالأحرى ما السبيل الى التعبير عما لا يستطيع التعبير عنه ؟ لقد شعر بالحقيقة تجري في عروقه من ينبوعها كقوة فاعلة ، ولن يستطيع أن يمنعها من التدفق حوله ، كما لا تستطيع الشمس أن تمنع نورها من السطوع ، ولكن لن تكون الخطابات رسل تلك الحقيقة لأن الحب^(٢) الذي يتفجر في قلب المتصوف لم يعد فقط حب انسان

(١) أندريه كريسون : برجسون - ص ٤٤٤ .

(٢) نفس المصدر : برجسون - ص ١٤٥ .

الله ، بل ، بالأحرى حب الله لجميع البشر ، ولا هو الاخاء الذي يوحي به الفلاسفة باسم العقل بناء على أن جميع البشر هم من جوهر عاقل واحد : صحيح اننا ننحني باحترام أمام مثال الفلاسفة الأعلى الذي يجب على كل فرد أن يحققه على قدر إمكان ولو بغير حماسة كبرى إلا إذا هو استنشق في إحدى زوايا حضارتنا العطر العلوي الذي تركته هناك الصوفية السماوية .

هل كان الفلاسفة أنفسهم وضعوا بهذه الثقة الكبرى ، مبدأ اشتراك جميع الناس في جوهر سام ، هذا المبدأ الذي يظهر متبايناً مع الواقع الاختباري ، لو لم يوجد صوفيون يضمون البشرية جمعاء في حب واحد لا يتجزأ ؟

إذن لسنا هنا في مجال هذا الاخاء الذي كونوا فكرته لكي يجعلوا منها مثلاً أعلى ، ولا في مجال انعطاف غريزي يميل الانسان نحو الانسان^(١) .

ثم يحق لنا السؤال في صدد هذه الفكرة الأخيرة عما إذا كان وجداً أو يوجد مثل هذه الغريزة إلا في نخيلة الفلاسفة لأسباب توازنية ، أو منطقية : فقد رأوا العائلة ثم الوطن ، ثم البشرية طبعاً كما يحب وطنه وعائلته ، بينما الواقع يبين حتى الآن ان التآلف العائلي ، والتآلف الوطني الاجتماعي هما الوحيدان اللذان إرادتهما الطبيعية والغرائز . وإن الغرائز الاجتماعية المتعددة تدفع المجتمعات الى التنافس والتناحر أكثر مما تدفعها إلى الاتحاد وتكوين بشرية واحدة . قد تفيض العاطفة العائلية والوطنية عرضاً وتجاوز حدودها الطبيعية لأسباب كمالية ولكن إلى حد ، أما العاطفة التي يحب الصوفي بها البشرية فلا حدود لها ، ليس هذا الحب امتداداً لغريزة ولا ينجم عن تفكير بشري : انه يطابق حب الله لأعمال يديه ، هذا الحب الذي أوجد كل شيء والذي هو مفتاح سر الخليفة . لذلك يبدو حب المتصوف للبشرية كأنه يريد بعون الله أن يكمل خلق النوع البشري أو بتعبير أدق ، كأنه اتجاه^(٢) الحياة ذاتها في اندفاعها الحيوي وتطورها الخلاق . انه هذا الاندفاع ذاته ، أودع

(١) أندريه كريسون : برجسون - ص ١٤٦ .

(٢) أندريه كريسون - برجسون - ص ١٤٧ .

جذرياً أناساً يريدون أن يطبعوا به البشرية ، وأن يحولوا بتناقض يتحقق إلى جهد خلاق هذا الشيء المخلوق الذي يدعى النوع البشري .

وإذا كان الفلاسفة الذين فكروا في مفهوم الحياة ومصير الإنسان لم يلمسوا أن الطبيعة نفسها تولت إفادتنا في هذه الأمور ، فلا بد أن تعرفنا بعلامة واضحة أننا قد بلغنا مصيرنا . وهذه العلامة هي الفرح وليست اللذة . لأن اللذة ليست سوى حيلة ابتدعتها الطبيعة لتحصل من الكائن الحي على بقاء الحياة ، وهي لا تشير إلى الإنجاه الذي اندفعت فيه الحياة . أما الفرح فهو يشير دائماً بأن الحياة قد نجحت ، واتسعت مدى ، ونالت الانتصار . أن في كل فرح كبير لرنة من الانتصار ، فإذا استرشدنا هذه العلامة ، كما يرى برجسون واتبعنا هذا الخط الجديد من خطوط الوقائع وجدنا أنه حيثما يكن فرح يكن خلق ، وعلى قدر غنى الخلق يكون عمق الفرح . . . أما الفرح الحقيقي الذي يذوقه الإنسان فهو الشعور بأنه أنشأ مشروعاً لا يزال يتحرك ، انه دعا إلى الحياة شيئاً جديداً^(١) .

والجدير بالملاحظة أننا قد أوردنا في كتبنا السابقة آراء برجسون الصريحة المصادقة حول النفس وعلاقة هذه النفس بالخالق والعقول الروحانية . فممن يريد الاستزادة والاستيضاح ، فليراجع كتابنا « فلسفة العقول » .

ونكتفي بهذا القدر من أفكار برجسون خشية التطويل ، وكوننا قد حددنا معالم هذا الكتاب سابقاً .

ومما لا شك فيه بأن الفيلسوف الألماني فريدريك هيغل قد خلق في منطلقاته الرومانسية الذاتية ، وفي مفاهيمه الفلسفية إلى المكان اللائق لتحليل موقفه الذاتي من الأمور والمشاكل الحياتية ، وصولاً إلى الذاتية الداخلية المحدثة ، ليقدم لابناء الإنسانية من خلال نشاطه الفكري الجوهري الجاهل حصيلة عرفانية استمدتها من صوره الحياتية ومناقبه الروحية الذاتية /

(١) الطاقة الروحية : برجسون - ص ١٠ .

ولما كان ارتقاء الروح عند هينغل نحو ذاته ، ارتقاء بفضلله يجد في ذاته الموضوعية التي كان مضطراً حتى الآن الى طلبها في العالم الحسي والخارجي والذي بفضلله يكتبس الوعي والشعور باتحاده مع ذاته ، فيقول^(١) : « ان هذا الارتقاء يشكل المبدأ الأساسي للعنف الرومانسي ، وهذا المبدأ يرتبط بالضرورة مبدأ آخر مؤداه أن جمال المثال الكلاسيكي ، أي الجمال في شكله الأكثر مطابقة للمضمون المطلوب التعبير عنه ، لا يمثل الهدف الأسمى والغاية الأخيرة للفن الرومانسي ، ذلك أن الروح في المرحلة الرومانسية يعرف أن حقيقته لا تتمثل في الغوص الجسماني بل على العكس ، فهو لا يعي حقيقته إلا بانسحابه من الخارج ليرتد إلى ذاته ، وإلا بعزوفه عن العالم الخارجي الذي لن يجد فيه عناصر وجود مطابق . وحتى عندما يأخذ هذا المضمون الجديد على عاتقه مهمة المثول للعيان في شكل جميل ، فإن الجمال بالمعنى الذي أعطيناه حتى الآن لهذه الكلمة يظل بالنسبة اليه محمولاً ثانوياً ، أنه يصير جمالاً روحياً صرفاً ، جمال الداخلي بما هي كذلك ، جمال الذاتية اللامتناهية والروحية في ذاتها . وحتى تلقى الروح مستقراً لها في اللامتناهي فلا بد أن تتسامى إلى ما فوق الشخصية الشكلية والمنتاهية الى المطلق ، وبعبارة أخرى يجب أن يمثل الروحي على أنه مريح بالجوهرى ، وفي داخل هذا الجوهرى على أنه ذاته محبة بمعرفة وبارادة لا تستمدهما إلا من ذاتها . وعلى العكس من ذلك لا يجوز تصور الجوهرى والحقيقي على أنه محض وراء للإنساني ، الأمر الذي لا يوجب في هذه الحال سوى الغاء النزعة التشبيهية الاغريقية وإنما الانساني بوصفه ذاتية واقعية هو ما ينبغي تبينه كمبدأ ، الأمر الذي يستوجب في هذه الحال على العكس وكما لاحظنا نزعة تشبيهية أكمل وأمثل » .

ويلاحظ أنه من الضروري دراسة الشكل ومجمل المواضيع التي يطراً عليها تبديل بفعل المضمون الجديد للفن الرومانسي ، حتى تتمكن من معرفة العناصر الرئيسية التي يشتمل عليها هذا التعيين الأساسي ويضيف قائلاً : « يتكون المضمون الحقيقي للفن الرومانسي من الداخلية المطلقة ، ويتكون شكله المطابق من الذاتية الروحية الواعية لاستقلالها ومؤدها وحريتها . وهذا

(١) هينغل : الفن الرومانسي - ص ٧ .

اللامتناهي وهذا الكلي الموجودان في ذاتها ولذاتها ينطويان على موقف سلمي مطلق إزاء كل خصوصية على توافق بسيط مع الذات يجهل كل انفصال وكل صيرورات الطبيعة مع تعاقب الولادة والاضمحلال والانبعث ، وكل تحديد للماهية الروحية وهذا الموقف يترتب عليه ارجاع جميع الآلهة الخصوصية الى تمام محض وصميم مع الذاتية الروحية . وقد نجم عن ذلك خلع الآلهة المتعددة التي التهمت نار الذاتية ، وبدلاً من الشرك التشكيلي بات الفن لا يعرف من الآن مساعداً سوى إله واحد ، روح واحد يتمتع بسيادة مطلقة ، روح واحد يريد ذاته إرادة مطلقة ويعرف ذاته معرفة مطلقة ، ويتحد مع ذاته اتحاداً حراً ومطلقاً بدل أن يتحلل إلى مجموعة من شخصيات ووظائف خصوصية لا رابط يجمع بينها سوى رابط ضرورة غامضة مبهمة ^(١) .

هذه بعض الآراء الهيغلية التي يرمز فيها إلى النفس الإنسانية نوردها باختصار لنعطي القارئ فكرة صحيحة عن آراء هذا المفكر الحديث . ولو شئنا أن نتقصى كامل آرائه في هذا المجال لتطلب منا صفحات وصفحات ، لذلك اكتفينا بهذا القدر ، ومن شاء الاستزادة فليراجع مؤلفات هيغل الكثيرة .

وننتقل إلى آراء فيلسوف عصري حديث آخر هو الفيلسوف الوجودي الفرنسي جان بول سارتر الذي لا يؤمن بما تقول به الأديان ، ولا الفلسفة بمجملها ، حتى ولا بوجود الخالق الذي أوجد كافة المخلوقات ، ولكنه يتكلم بمفهومه عن الشفافية العقلية فيقول : « ان اكتشاف الفكر هو عكس التصور العقلي ، طالما أن التصور العقلي يجب أن يكون إدراكاً كالشفافية الواقع في الفعل العقلي . لذلك نراه يميز بين ما يسميه المذهب العقلي وما يسميه المثالية العقلية » ^(٢) .

والمذهب العقلي في المادية الجدلية ، يعني الاعتراف بأن كافة الظواهر وترباطاتها وقوانينها قابلة للمعرفة الموضوعية ، أي المعرفة التي تكتشف

(١) هيغل : الفن الرومانسي - ص ٩ .

(٢) جان بول سارتر - نقد العقل الإلهي - ص ٣٣

ضرورتها الخارجية . فإذا قلنا مثلاً أن الحديد يتمدد بواسطة الحرارة ، فإننا نقرر بذلك واقعاً موضوعياً اكتشفه العقل البشري كضرورة مادية في الخارج ، لا تركيب ذاتي صاغه جهاز الإدراك في الإنسان ... فهذا الجهاز لا يشبه المنظار الملون الذي تحدث عنه (كانت) - بمعنى أنه لا يضيف ألوانه الخاصة على الأشياء - لكنه ببساطة « يكشفها » بدرجات متفاوتة من الدقة .

وهذا المذهب العقلي الموضوعي هو الذي يرفض سارتر ، وهو لا يرفضه لحساب مذهب عقلي مثالي مطلق من نوع مثالية هيغل ، إنما لحساب « لا أدريية » . إنه يرفض وحدة المادية ، ويقدم بدلاً منها وحدة التركيب الشامل الذي يصوغه الفعل الذاتي دون أن يكون تعبيراً « الوجود في ذاته » . فالمذهب العقلي عند سارتر لا يفسر المادة بالفكر ، ولا يفسر الفكر بالمادة ، ولا يعترف إلا بالتركيبات الشاملة التي تفسرها حركة التجربة الذاتية ، فعل أو الفعل الذاتي . فالعقلانية عنده يجب أن ترد كل شيء إلى الذات فإذا نجحت المادية الجدلية في أن ترد الضرورة وجدل الطبيعة إلى الذات ، فقد نجحت في أن تكون عقلانية ، أما إذا وقفت عند نقطة معينة وقالت : « هي هكذا وليست غير هذا » فقد انقلبت على نفسها ووضعت حاجزاً يقف عنده العقل ، أي حاجزاً لا عقلياً . وهي تجعل من هذا الحاجز « مبدأ » عقلياً افتراضياً ، أي مصادرة لا مبرر لها . ومن هنا تستحق أن تسمى أيضاً « مثالية عقلية » (١) .

والفيلسوف العصري الأخير الذي نستعرض بعض آرائه المتعلقة بالدين والنفس والانسان هو (نيتشه) هذا الذي شنّ حملة شعواء على الأديان والمذاهب وخاصة المسيحيين منهم حيث يعتقد بأن الأفكار الدينية ليست سوى ظاهرة منحرفة ، من المفروض الابتعاد عنها والعودة إلى الثقة التامة بالإنسان بذاته ، ليرجع إليه حقه الذي سلبه منه الوحي والدين بمجمله . لذلك نراه يحمل على فكرة الألوهية كونها بنظره عقبة كأداء تحول دون تأكيد الانسان لذاته طالما يؤمن هذا الإنسان بوجود قوة إلهية فوق طاقة البشر ومستواهم

(١) سارتر مفكراً وإنساناً - ص ١٢٢ . مجموعة من الاسئلة .

العقلاني والفكري ، فلا بد إذاً حسب قول نيتشه من أن يشير بضرورة رفع الستار عن ماهية هذه القوة الخيالية التي أملاها الدين والوحي ليصار من بعدها إلى رفع شأن الإنسان وقدره باعتباره أرفع الموجودات قدراً .

ونلمس أن نيتشه عندما يعلن حربه الشعواء السافرة على فكرة الألوهية ، لا يترك مجالاً للشك في أنه قد ترك تماماً هذه الفكرة ، ولم يرجع إليها في ذهنه أي دور تقوم به . وربما أخذ نقله طابع من السخرية في كثير من الأحيان حيث نراه يقول مثلاً : « ان وجود الله ذاته كان يغدو مستحيلًا لو لم يكن يوجد أناس حكياء - هذا ما قاله لوتر وله الحق فيما قال ، ولكن - ان وجود الله كان يغدو أكثر استحالة لو لم يكن يوجد اناس بلهاء - هذا ما لم يقله صاحبنا لوتر ! »^(١) .

وقد ينجح نيتشه في نقله نهجاً آخر يؤلف بمجمله الحقد الثوري الأرعن ، فيتساءل قائلاً : « أليكون إلهاً خيراً ذلك الذي يعلم كل شيء ، ويقدر على كل شيء ، ولا يعبأ مع ذلك بأن تكون مقاصده مفهومة لمخلوقاته ... ألا يكون إلهاً شريراً ذلك الذي يملك الحقيقة ويرى ذلك العذاب الأليم الذي تعانیه البشرية من الوصول إليها ؟ ... »^(٢) .

وهذه الأنواع من نقد نيتشه لم تكن حاسمة بنظره ، فيرى أنه كأن المرء يسعى إلى أن يبرهن على أن ليس ثمة إله - واليوم يبين المرء كيف أمكن أن ينشأ الاعتقاد بوجود إله ، وإلى أي شيء ترتد أهمية هذا الاعتقاد وقوة تأثيره . وفي هذه الحالة يكون البرهان الآخر على انه ليس ثمة إله - يكون هذا البرهان سطحيًا ، ذلك لأنه عندما كان المرء من قبل يفنّد البراهين القديمة على وجود الله كان يظل هناك شك دائم في احتمال كشف براهين أفضل من تلك التي فنّدت . وإذا تمكن الفيلسوف أن يثبت أن هذه الفكرة قد نشأت ، أي ان لها أصلاً تاريخياً أو نفسياً معين وأنها قد ظهرت لكي تفي بمقتضيات انسانية خاصة في ظروف معينة ، فعندئذ يكون في نفس الوقت قد قضى على ما

(١) نيتشه . العلم والمرح - ف ١٢٩ .

(٢) نيتشه - الفجر - ف ٩١ .

تنطوي عليه الفكرة من ثبات وأزلية ، وفي هذا قضاء على الفكرة ذاتها .

ولكي يثبت أن الأحوال النفسية المنحرفة تؤدي إلى ظهور الروح الدينية والآله ، يرى أن الفكرة قد نشأت من الوجهة التاريخية من تصور الله في مختلف الأديان ، مع وجود اختلاف أساسي بين هذه التطورات مما يبرر بالقضاء عليها جميعاً . وتصور المسيحية واليهودية مرتبط برغبة الإنسان في معاقبة نفسه ، ومرتبطة بشعوره بالذنب ، وهذه الرغبة والشعور هي التي تنسجم في فكرة الله ذاتها ، فتصوره على نحو مضاد للإنسان تماماً وتنسب إليه من الأوامر ما يقف في وجه الطبيعة البشرية ويعوق سيرها التلقائي .

ويلاحظ نيتشه من جانبه أن الارتباط بين الأمرين ، أي بين تصور الألوهية وبين الحملة على الطبيعة البشرية ليس ضرورياً . فهناك شعوب تصورت آلهتها على نحو مخالف تماماً لفكرة الشعور بالذنب هذه . فعند اليونان مثلاً يؤله الإنسان ما هو إنساني - وربما ما هو حيواني - فيه وتحتفي تماماً بفكرة الخطيئة والذنب ، ولا يدأب على لوم نفسه والخط من قدرها كما هو الحال في المسيحية^(١) .

ومن المؤكد أن نظرة نيتشه الى المسيحية كانت تتأثر بعاملين رئيسيين : أولهما : نقده للروح الدينية بوجه عام ، وهو النقد الذي أمتد ضرورة إلى المسيحية بوصفها الصورة الرئيسية لتلك الروح الدينية في المجتمع المحيط به . وأما العامل الثاني ، فهو تعقله بكل ما هو يوناني حتى يكاد المرء يحس في كتاباته تمجيداً للعقائد اليونانية ذاتها ، لأنه يرى الحياة اليونانية أسمى بكثير من الحياة المسيحية ، ذلك لأن العقائد اليونانية لم تكن تقف في وجه نمو القوى الطبيعية للإنسان ، بينما كانت العقائد المسيحية واليهودية عقبة كبرى تحول دون نمو هذه القوى لاعتمادها على المشاعر أكثر مما تعتمد على العقل ، أي انها رد فعل على النزعات الفلسفية العقلية السابقة عليها ، والتي سادت العصر اليوناني .

(١) نيتشه : أصل نشأة الأخلاق - القسم الثاني - ف ٢٣ .

فالفضايا المسيحية ليست انتصاراً للعقل على المشاعر كما قال الفلاسفة
الآغريق ، بل انها كلها تنبع من مشاعر أو انفعالات معينة مثل حب الله ،
وخشية الله ، والإيمان بالله ، والأمل في الله^(١) .

ويحمل نيتشه على فكرة الخطيئة في المسيحية : فالإنسان والطبيعة برأيه
أبرياء ، والخطيئة وهم ناتج عن انحراف نفسي ، ورغبة شاذة في معاقبة
الذات وتأنيبها ، والحس هو المجال الطبيعي لممارسة القوى الإنسانية ، وليس
فيه ما يحيط من قدر الإنسان في شيء .

وليست حملات نيتشه الكثيرة على المسيح باعتباره حسب مفهومه لم يسر
في الطريق الذي اتخذه لنفسه إلا لأنه قد أساء فهم دوافعه النفسية ، وذلك ما
أدى به الى الشعور بالحاجة الى الخلاص ، ولو أحسن فهم تلك الدوافع
وتخلص من أخطائه الذهنية والنفسية ، لما كان مسيحاً على الإطلاق ، سوى
انفعالات نفسية أملت ظروف ذهنية معينة ، كوننا نلاحظ انه في بعض
الأحيان يخفف من حدة لهجته وينبري مدافعاً عن المسيحية التي جاء بها
المسيح ، مؤكداً أن النظام الذي سارت عليه الكنيسة فيما بعد بما فيه من
قساوسة ولاهوت طقوس ، هو ما كان يحاربه يسوع بوجه خاص ، وهو الذي
صبغ المسيحية بالصبغة الحالية التي كانت هدفاً لحملاته وينسب كل هذه
التغيرات الى القديس بولس^(٢) .

ونلمس بأن نيتشه يرى أن الإنسان الحديث لم يعد يتحمل مثل هذه
التعاليم ، لوجود أفكار لا يكاد العقل يعضها ويتصورها إذا حصنها بشيء
من الموضوعية فيقول : « عندما نستمع في صباح الأحد إلى دقائق النواميس
القديمة ، نتساءل : أهذا ممكن ! إن ذلك كله من أجل يهودي صلب منذ
ألفي عام ، كان يقول انه ابن الله ، وهو زعم يفتقر إلى برهان .

فلا جدال أن العقيدة المسيحية هي بالنسبة إلى عصرنا أثر قديم نابع من
الماضي السحيق . وربما كان إيماننا بهذا الزعم في الوقت الذي نحرص فيه

(١) نيتشه : الفجر - ف ٥٨ .

(٢) نيتشه : إرادة القوة - ف ١٩٦ .

على تقديم البراهين الدقيقة لكل رأي آخر هو أقدم ما في هذا التراث .
فلتتصور إلهاً ينجب أطفالاً من زوجة فانية ... وخطايا ترجع إلى الله ،
ويحاسب عليها نفس الإله ، وخوفاً من عالم آخر يكون الموت هو المدخل
إليه ... لكم يبدو لنا كل ذلك غريباً ، وكأنه شبح قد بعث من الماضي
السحيق . أصدق أحد أن شيئاً كهذا لا يزال يصدق ؟^(١) .

ويبدو أن العقائد في كل صورها المعروفة لم تكن تنسجم مع تفكير
نيتشه العقلاني ، ولكنه رغم هذا لم يقف منها موقف الإنكار السلبي . ولكنه
جسد في أواخر تفكيره الفلسفي عقيدته الذاتية المتعلقة بالعود الأبدي التي يرى
أنها تشمل كافة المطلقات التي افترقت إليها العقائد الشائعة وتقول بعبادة
الأرض والإنسان في هذا العالم وترتكز بشكلها العرفاني على التصور اليوناني
للعالم ، وتعود في كثير من شروحاتها إلى تعاليم فلاسفة اليونان .

ويحدثنا نيتشه عن رأيه في العود الأبدي فيقول : « بأن مدى القوة
الكونية متناهٍ ومحدود ، وهذا يعني أن عدد مواقع هذه القوة وتغيراتها وتركيباتها
محدود بدوره ، وإن يكن هائلاً . ففكرة استمرار التحول إلى ما لا نهاية لا
تنطوي في ذاتها على تناقض ، كونها تفترض من وجود قوة تتزايد إلى ما لا
نهاية ، ولكن أين لها هذا التزايد ؟ ومن أين تتغذى بهذا القدر الهائل ؟ إن
تصور العالم على أنه قوة محدودة هو الذي يميز الروح العلمية من الروح الدينية
من وجهة نظر نيتشه .

وبما يلفت النظر في نظرية نيتشه حول العود الأبدي ، هو أنه أكسب
التحول صفة الوجود بحيث لم يعد يقول بتحول دائم يسري دون أن تكون له
أية هوية مع ذاته ، بل أصبح التغير يرجع إلى ذاته على الدوام . فهو تحول
خالد تصطبغ كل مراحله بصبغة الأبدية .

وأما ما يقوله نيتشه في أصل المعرفة هو^(٢) : « لم يتولد عن العقل خلال

(١) نيتشه : أمور إنسانية - ج ١ - ف ١١٣ .

(٢) نيتشه : العلم والروح - ف ١١٠ - ١١٢ .

الأزمان الهائلة الماضية سوى الأخطاء ، ومن هذه الأخطاء ما ثبت نفعه وقدرته على حفظ النوع ، بحيث استطاع من اهتدى إليه أو تلقاه بالميراث ، أن يحرز في نضاله من أجل ذاته ومن أجل ذريته مزيداً من النجاح - ومن قبيل هذه المعتقدات الباطلة ، التي ظلت تتوارث حتى كادت في نهاية الأمر أن تعد كامنة في ماهية النوع الإنساني ، الاعتقاد بأن ثمة أشياء ثابتة وبأن ثمة أشياء متماثلة ، وبأن ثمة أشياء ، وجواهر ، وأجساماً ، وبأن الشيء يكون على النحو الذي يتبدى عليه ، وبأن لنا إرادة حرة ، وبأن ما هو خير بالنسبة إلى ما هو خير في ذاته ولذاته .

ولم يظهر من ينكر مثل هذه المعتقدات أو يشك فيها ، إلا في وقت متأخر جداً - أعني أن الحقيقة لم تظهر إلا متأخرة جداً ؛ فإذا بها أضعف صور المعرفة وأقلها أثراً . وعندئذٍ ظهر للمرء أنه لا يستطيع أن يجهاها ، إذ إن الكائن العضوي كالإدراك الحسي وسائر أنواع الإدراك بوجه عام إنما مورست من خلال هذه الأخطاء الأساسية القديمة التي سرت فيها ، بل أن هذه المبادئ قد غدت هي ذاتها المعايير التي يقاس بها ما هو « حقيقي » وما هو غير « حقيقي » في المعرفة - حتى تغلغلت في أعماق مجالات المنطق الخالص وعلى ذلك ففوة المعرفة لا تكون في مدى حقيقتها ، بل في قدمها ومدى تغلغلها فينا ، وطبيعتها بوصفها شرطاً من شروط الحياة . وحيثما بدت الحياة والمعرفة في تعارض لم ينشب أي صراع جذي : فهنا بعد الإنكار والشك ضرباً من الجنون .

أما أولئك المفكرون الذين شذوا عن هذه القاعدة ، كالإلين ، الذين أكدوا رغم ذلك ما في الأخطاء الطبيعية من تقابل ، وتمسكوا به ، فقد اعتقدوا أن من الممكن أيضاً أن نحيا هذا التقابل : ومن هنا ابتدعوا شخصية الحكيم ، بوصفه ذلك الذي يتصف بالثبات واللاشخصية ، وشمول الأفق ، ويكون واحد وكلاً من الآن نفسه ، وتتوافر لديه قدرة خاصة على هذه المعرفة المعكوسة . وهكذا يعتقدون أن معرفتهم هي في الوقت نفسه « مبدأ الحياة » على أنه كان يتعين عليهم ، لكي يتسنى لهم أن يؤكدوا كل ذلك ، أن « ينجذعوا » أنفسهم في موقفهم الخاص - أعني أنه كان يتعين عليهم أن ينسبوا

إلى أنفسهم اللاشخصية والثبات الذي لا يعرف تحولاً ، وأن يسيثوا فهم ماهية المعرفة ، وينكروا أهمية الغرائز في المعرفة ، وبالإجمال أن يتصوروا العقل على أنه فاعلية كاملة الحرية ، نابعة من ذاتها فحسب ، ونسوا أنهم ما وصلوا إلى مبادئهم هذه إلا بمناقضة ما هو شائع ، أو بدافع الرغبة في السكينة أو الاستحواذ أو السيطرة . على أن التطور الأعمق الذي سارت فيه نزعات الشك الأمانة قد جعل وجود مثل هؤلاء الناس محالاً في نهاية الأمر ، فقد تبين أن حياتهم وأحكامهم تعتمد بدورها على الغرائز المتأصلة والأخطاء الأساسية القديمة التي تكمن في كل كائن مدرك .

لقد كانت مثل هذه النزعة الأعمق التي تتصف بالأمانة والشك تظهر حينما يبدو مبدآن متعارضان قابلين للتطبيق على الحياة ما دام كل منهما يتفق والأخطاء الأساسية ، أعني أنها كانت تظهر حينما أن يثار الجدل حول مدى نفع هذه المبادئ للحياة ، ولكنها على الأقل ليست ضارة بها ، أعني أنها كانت من انتاج ميل غريزي إلى اللهو العقلي ، وفيها من البراءة والطرافة ما في سائر مظاهر اللهو . وبالتدرج امتلأ ذهن الإنسان بمثل هذه الأحكام والمعتقدات ، وثار في هذا الخليط فوران ، وصراع ، ونزوع إلى القوة ، ولم يكن النفع واللذة هما وحدهما اللذان تدخلتا في هذا الصراع من أجل الحقائق ، بل تدخلت فيه كل أنواع الغرائز ، وأصبح الصراع العقلي انشغالاً وحاسة ، ورسالة ، وواجباً ، وكرامة ، وإلا انتهى الأمر بالمعرفة وبالسعي وراء الحقيقة إلى أن يصبح حاجة ضمن سائر الحاجات .

ومنذ ذلك الحين لم يعد الإيمان والافتناع وحدهما قوة ، بل غدا البحث والإنكار والريبة والتناقض قوة بدورهما ، وانتظمت المعرفة كل الغرائز الشريرة ، واستغلتهما في خدمتها ، واكتسبت هذه مكانة النزعات المشروعة ، المبجلة المفيدة ، وأصبح لها أخيراً مظهر الخير وبراءته . وهكذا أصبحت المعرفة قطعة من الحياة ذاتها ، ولما كانت هي ذاتها حياة فقد غدت قوة دائمة النمو ، حتى انتهى الأمر إلى تصادم المعارف ، تلك الأخطاء الأساسية القديمة ما دامت كل منها حياة ، وكل منها قوة ، وكل منها تتمثل في الإنسان عينه . فالمفكر هو الآن ذلك الكائن الذي يتصارع فيه لأول مرة ذلك الميل إلى

الحقيقة مع تلك الأخطاء التي تحفظ الحياة بعد أن تبين أن الميل إلى الحقيقة هو ذاته ميل حافظ للحياة ، والحق أن كل أمر آخر ليغدو بالقياس إلى أهمية هذا الصراع غير ذي بال ، فهنا يثار السؤال الأخير عن شرط الحياة ، وهنا تبدل المحاولة الأولى للإجابة عن هذا السؤال عن طريق التجربة فإلى أي حد تحتمل الحقيقة أن تشتمل ؟ ذلك هو السؤال . وتلك هي التجربة » .

وربما أن نيتشه قد وضع لفكرة العود الأبدي قواعد علمية تركز عليها تلك الفكرة ، وانطلاقاً منها لا بد لنا من القول بأن تلك القواعد كانت عبارة عن منطلقات عقلانية صادقة إلى اظهار نتائج المذهب الآلي باعتبار العالم آلة عمياء ، من شأنها أن تمر بنفس الحالات مرات لامتناهية . ولا بد لهذه الآلة من أن تؤدي وظيفتها بشكل دوري منتظم ، بحيث يعود دائماً إلى نفس الحالات التي مرّ بها دون أي تغير .

ويلاحظ نيتشه أن القول بأن مدى القوة الكونية متناهٍ ومحدود من المنطلقات الأساسية والقواعد العلمية الرئيسية لفكرة العود الأبدي . وهذا يعني أن عدد مواقع هذه القوة وتغيراتها وتركيباتها ، محدود بدوره وأن يكن هائلاً . ففكرة استمرار التحول إلى ما لا نهاية تنطوي في ذاتها على تناقض ، إذ تفترض وجود قوة تتزايد إلى ما لا نهاية . لكن من أين لها هذا التزايد ؟ ومن أين تتغذى بهذا القدر الهائل ؟ ان تصور العالم على أنه قوة محدودة هو الذي يميز الروح العلمية من الروح الدينية . فنحن نعتقد اليوم أن القوة هي هي دائماً وانها لا ينبغي أن تكون لامتناهية بالضرورة ، هي حقاً فعالة فعلاً أبدياً ، ولكن طاقتها محدودة ، فلا تستطيع أن تستمر في خلق حالات جديدة إلى ما لا نهاية له . ولو فرضنا أن الشرط العلمي الأول لتحقيق العود الأبدي هو أن تكون القوى الكونية متناهية . فالشرط الثاني هو أن يكون الزمان لامتناهياً ، أي أن تظل هذه القوى تمارس فعلها بلا انقطاع فإذا توافرت اللاهائية للزمان ، فلا بد أن تستنفذ الإمكانيات التي تتاح لهذه القوة المحدودة ، وبهذا تأتي حالة تماثل تماماً حالة أخرى تكررت من قبل ، وعندئذ تتلو عنها كل الحوادث كما وقعت من قبل تماماً ويكون الكون قد أتم دورة من

دوراته ، وتظل هذه الدورات تتكرر إلى الأبد خلال الزمان اللامتناهي ، كل منها مماثلة للأخرى في كل صغيرة وكبيرة .

ومن المؤكد أن لفكرة العود الأبدي من جهة المذهب الآلي مزايا عديدة : فهي تفوق في بساطتها كل نظام يصور العالم على أنه يسير في خط واحد نحو غاية معلومة ، أي أن له بداية ونهاية . وفيها قدر كبير من الاستقرار والثبات : فهي تضمن سيادة القانون العلمي ولا تجعله عرضة للتحويل والتغير . كما أنها لا تهيب بأي مبدأ يخرج عن الطبيعة ذاتها ، ويدفع العالم إلى البداية أو النهاية . فمبدأ الاقتصاد في الفكر هو الذي يجعل المذهب الآلي بفضل فكرة العود الأبدي على كل فكرة تصور العالم الطبيعي تصويراً غائباً .

وأما ما نلاحظه من أن نيتشه كان يشير بأفكاره العلمية والفلسفية والأخلاقية التي أوجدتها بشأن العود الأبدي ، وكان يكتب الرسائل إلى دعاة إنكار الذات يشرح فيها أفكاره العلمية هذه . ولنستمع إليه ماذا يقول في إحدى هذه الرسائل^(١) : « لا تعد فضائل الشخص خيراً نظراً لما تعود به من نتائج على صاحبها ذاته ، بل بالنسبة إلى ما نتظر من نتائجها علمنا وعلى المجتمع . والحق أن الانسان في امتداحه الفضائل كان دائماً أبعد ما يكون عن إنكار الذات ، وعن الغيرية ؛ ولو لم يكن الأمر كذلك لأدرك أن الفضائل كالنشاط ، والطاعة ، والعفة ، والتقوى ، والعدالة هي في أغلب الأحيان ضارة بأصحابها إذ هي تسيطر عليهم بشيء غير قليل من العنف والشدّة ، ولا يستطيع أن يحقق التوازن بينها وبين سائر الميول . فحين تكون لديك فضيلة ما ، فضيلة حقة كاملة لا مجرد نزوع سطحي إلى الفضيلة تكون أنت ضحيتها ، ومع ذلك يمتدح الجار فضيلتك لهذا السبب عينه ! إن المرء ليمتدح النشاط ، رغم أنه يضر بقوة إبصار عين الشخص النشط ، أو بأصالة روحه وصفاته ، وإن المرء ليمجد الشاب الذي استهلك نفسه في العمل ويتحسر عليه إذ يحكم على الأمر قائلاً : إن خسارة خير الأفراد من أجل المجتمع

(١) نيتشه : العلم والروح - ف ٢١ .

بأكمله انما هي تضحية طفيفة ! والمؤلم في الأمر أنها تضحية ضرورية ! ولكن الأكثر من ذلك إيلاماً أن يفكر الفرد على نحو مخالف ، وينظر إلى بقاء ذاته وإغنائها ، على أنه أمر يفوق في الأهمية عمله من أجل خدمة المجتمع ! .

وهكذا يتحسر الناس على هذا الشاب ، لا حزناً عليه هو ذاته ، وإنما لأن المجتمع قد فقد بهذا الموت أداة طيعة تفرط في ذاتها - أعني أنه فقد ما يسمى بالرجل المجد ، وربما فكر البعض في أنه قد يكون أنفع للمجتمع لو عمل ذلك الشاب على أن يكون أقل تفریطاً في ذاته ، وأكثر حرصاً على بقائه ، ولكنهم مع موافقتهم على أن هذا قد يكون فيه نفع للمجتمع يؤكدون أن هناك نفعاً آخر هو خير وأبقى ، وأعني به حدوث تضحية والشعور بأن فكرة الفداء قد تكررت ودعمت مرة أخرى بصورة بادية للعيان . وعلى ذلك فعندما تمتدح الفضائل يكون ما يمتدح فيها هو في واقع الأمر صفتها من حيث هي أداة ، وذلك الاندفاع الأعمى الذي يسود كل فضيلة ، والذي يقتصر على حدود نفع الفرد وحده ، أي بالاختصار تلك الصفة الموجهة في الفضيلة التي يتحول بها الفرد إلى أداة في يد الكل فحسب .

فامتداح الفضائل هو امتداح لشيء ضار بالفرد - هو امتداح لميول تسلب الانسان أنبل حب لذاته ، وقدرته على أن يرفع نفسه على أكمل نحو . ولا جدال في أن المرء يلجأ من أجل تلقين العادات الفاضلة ونشرها إلى إيراد سلسلة من النتائج التي تنجم عن الفضيلة على نحو تبدو معه الفضيلة ونفع الفرد متفقين .

والحق أن هذا الاتفاق بينها موجود بالفعل ! فالنشاط المندفع الطبع مثلاً وهو الفضيلة التي تتميز بها الأداة ، ينظر إليه على أنه هو سبيل الثراء والمجد ، وهو سير ترياق من الملك والالام . غير أن المرء يتجاهل عن عمد ما فيه من خطر ، بل من خطورة عظيمة . فالترية تمضي دائماً على هذا النحو : هي تسعى عن طريق سلسلة من الترغيبات والمنافع ، إلى أن ثبت في الفرد طريقة في التفكير والسلوك ، من شأنها إذا أصبحت عادة وغريزة وانفعلاً متصلاً ، أن تسيطر عليه وتتحكم فيه على نحو مضاد لنفعه النهائي ، وعلى نحو نافع

للمجموع . ولكم رأيت النشاط المتدفع الطيع يجلب الثراء ومجداً بحق ، ولكنه في نفس الوقت يسلب أعضاء الجسم ذلك الحس المرهب الذي يمكنها به أن تتمتع بهذا الثراء وهذا المجد ، كما رأيت ذلك العلاج الشافي من الملل ومن الآلام يحيل الخواس صماء والروح محضة ضد التأثير بأية إثارة جديدة . فأنشط العصور - أعني عصرنا الحاضر ، لا يفعل شيئاً بنشاطه وماله الوفور سوى أن يكتسب على الدوام مزيداً من المال ويبذل مزيداً من النشاط ، وذلك لأن الإنفاق يحتاج الى ذكاء يزيد عما يحتاج اليه الاكتساب ! ولكننا على أية حال سيكون لنا أحفادنا من بعدنا ! ما بلغت التربية هدفها ، فإن كل فضيلة للفرد تغدو نفعاً للجماعة وضرراً للفرد ، إذ نظر إليها من حيث الهدف الفردي الأسمى ، وربما كان في ذلك فساد للروح والحس ، أو هلاك سابق لأوانه . وعلينا أن نتأمل من وجهة النظر هذه فضائل الطاعة والعفة والتقوى والعدالة .

فامتداح من ينكر ذاته ويضحى بها ، ويتصف بالفضيلة - أعني امتداح ذلك الذي لا يبذل كل طاقاته وذمته من أجل الإبقاء على ذاته ، وإثائها والعلاء بها ، وإنها منها ، ويسط سلطانها ، وإنما يحيا بازاء ذاته ، حياة كلها ضعة وغفلة ، وربما كان فيها عدم اكتراث أو سخرية - هذا الإمتداح لا يظهر أبداً بدافع إنكار الذات ! إذ أن الجار لا يمتدح إنكار الذات إلا لأنه سيجني منه مغناً ! ولو كان هذا الجار يفكر على نحو فيه إنكار للذات لرفض هذا التشتيث للطاقة . وذلك الضرر الذي يحل من أجله هو والعمل على تلافي ظهور مثل هذه الميول ولأظهر - قبل كل هذا - إنكاره لذاته بالامتناع عن تسمية هذا خيراً - وهنا نصل إلى التناقض الأساسي الذي تتصف به تلك الأخلاق ، والتي تلقى اليوم أعظم تمجيد : فدوافع تلك الأخلاق مضادة لمبادئها .

وتلك الأخلاق تفند ما تريد أن تبرر به نفسها - تفنده بمعاييرها الخاص لما هو أخلاقي ! والقصة القائلة « عليك أن تنكر ذاتك وتضحى بها » ينبغي عليها إذ شاءت ألا تتعارض مع أخلاقيتها ، ألا تصدر إلا عن كائن ينصرف في دعوته هذه عن نفعه الخاص ، وربما وجد في تلك التضحية التي يدعو الفرد

إلى القيام بها ضرراً له هو ذاته . ولكن ما أن يدعو الجار أو المجتمع إلى الغيرية بدافع المنفعة ، حتى يكون قد اتبع المبدأ المضاد ، « القائل : « عليك أن تسعى إلى المنفعة حتى على حساب الآخرين » وهذا يدعو إلى الأمر عليك أن والنهي عليك ألا . . . في آن واحد ! » .

وهذه بعض الافكار التي وردت عن نيتشه وكتاباتة قدعناها للدلالة على أن تفكير نيتشه والمعارك العقلية التي خاض غمارها في عصره قد أفقدته توازن عقله ، ويجب أن نلاحظ بأن نزعتة اللاعقلية كانت من الضرورات الرئيسية الى عصره والى تفكيره العقلاني الذي كان سائداً في ذلك العصر ، حيث عشعشت الفوضى ، وعدم الاستقرار في أكثر النفوس الجزئية التي ضاعت مع الوضع السائد آنذاك .

ولا بد لنا من الانتقال الى معالجة بعض النواحي النفسية انطلاقاً مما قال به علماء النفس الحديث ، وجعلوا تلك الآراء مقياساً ينسجم مع كل التطورات النفسية الحديثة . فمبادئ الاتجاهات العامة للحياة النفسية على سبيل المثال الذي تنطلق من مراحل السلوك الإنساني وتفسيرها تأخذ بعداً تخطيطياً لسلوك الفرد ، وترسم عن طريق الملاحظة الخارجية معالم ذلك السلوك . فالعامل الذي يقبل على آلة معقدة التركيب ، فإذا كان بارعاً وفنياً ماهراً ، ولديه خبرة طويلة في هذا المجال ، خبرها وهو قائم بعمله على منوال سريع دقيق استطاع من خلاله أن يفك أجزاء الآلة جزءاً جزءاً ، ويصلح عطبها ثم يعيد تركيبها بدون تردد أو خطأ ، يكون ذلك بفضل التدريب والمعلومات التي اكتسبها خلال عمله . كل ذلك يجعله يقوم بالعمل بأسلوب شبه آلي ، وإذا كان العالم حديث العهد بالمهنة التي يزاوها نراه يرتكب في حركاته ويتردد . وقد يتتابه الإنفعال في بعض الأحيان الذي يعوق تحقيق وانجاز العمل ويضاعف صعوبته . لهذا يعتقد علماء النفس الحديث أن هذا العالم الفني لا يحالفه التوفيق إلا إذا هدأت ثورته الانفعالية وعليه أن يتوقف برهة عن العمل ثم يعود لينقل نظره بين القطع والأجزاء التي بين يديه حتى يفهم الآلة وما بقي فيها . وعليه أن يعيد الكرة الى ذلك حتى يستأنس عمله ثانية .

ان سلوك الانسان ، وحالاته النفسية لها انعكاس على عمله وحركاته ، فإذا كان منفعلًا مضطرباً لا يقدر على انجاز عمله بسهولة بل يتعرض لصعوبات وعقبات تحول دون القيام بعمله على خير ما يرام . ان الشعور بالضجر والإحساس بالخيبة وبالكدر ، أو انفعال الغضب والحنق يؤثر على مقدرة الانسان ومنهجه وعمله . ولهذا الشعور درجات مختلفة لا مجال لتعدادها تفصيلياً ، من حيث الشدة والمدى ، فهو يشتد كلما أصبحت الحركات الآلية غير ملائمة لمعالجة المشكلة ، وكلما عظمت الصعاب ، وتطلبت تركيز الفكر ، ويمكننا أن نصل إلى تحليل النتائج الآتية^(١) :

- أ - للسلوك دوافع وبواعث وغايات .
- ب - من الدوافع ما هو بعيد وما هو قريب ، منها ما لا تشعر به ، ومنها ما نشعر به ، وهي في هذه الحالة تتحول الى بواعث .
- ج - البواعث والغايات معانٍ يتمثلها الذهن ، فهي أمور نشعر بها ، توجه السلوك بتعيين مساره الحيائي والاجتماعي .
- د - مراحل السلوك هي : الميل والرغبة ، إدراك المنبه الذي يستثير الرغبة ، الإستجابة الآلية ، الصدمة الانفعالية ، التصور الذهني ، إبداع الحل ، تنفيذ الحل .
- هـ - للعمليات السيكلوجية بطاقة وجدانية هي التأثيرات الوجدانية البسيطة من ارتياح وعدم ارتياح .
- و - بين الآلية اوالتصور الذهني تناقض ، ويوجد بين الإنفعال من جهة وبين الآلية والتصور الذهني من جهة أخرى تضارب إلا أن الإنفعال يعقب الآلية في حالات محددة . . . كما أنه يمهد السبيل للتصور الذهني .

(١) مبادئ علم النفس - ص ٨٦ - ٢٨ - تأليف الدكتور مصطفى غالب .

ز - لا يشتد الشعور ولا ينعكس على نفسه إلا في حالات عدم الملائمة بين استعدادات المرء ودوافعه وبين مطالبه ومطالب بيئته .

من مبادئ الوظيفة البيولوجية والوظيفة السيكلوجية يولد الإنسان مزوداً بمجموعة الوظائف التي تحتوي على أشياء تضمن بقاءه وبقاء جنسه ، وهي ما نسميها بالوظائف البيولوجية . ثم هناك وظائف سايكولوجية وهي تهيم الإنسان للاندماج في المجتمع ، والمساهمة مع أترابه في انماء التراث العمراني والثقافي لهذا المجتمع ، يوجد بينهما شبه وتمثال ، وكل وظيفة تسلك طريقاً شتى مختلفة للوصول إلى بعض النتائج المعينة المحدودة . فالإنسان يشرع في الحركة أولاً ثم يواصل الحركة بشكل منظم سهل نحو هدف معين أو بشكل متقطع مضطرب ، وهذا تابع لمزاجه وانفعاله ، وكلما ازدادت الحركات انسجاماً وتناسقاً كلما كان ذلك وليد الهدوء والانسجام النفسي .

مبادئ الحياة النفسية العامة :

إن للحياة النفسية طبقات: منها الدنيا، ومنها العليا، ولها مراحل تتنازها في ترتيب يكاد أن يكون ثابتاً، وهذه العبارة أدق وأكثر تحديداً، لأن ما يميز الحياة النفسية هو التطور والتكامل والتقدم .

ويكشف لنا علم النفس التكويني الذي يدرس تطور الحياة النفسية في الرد . فالملود الحديث يبدأ حياته بالقيام بحركات بعضها آلي منظم وبعضها الآخر مضطرب غير منسق، ثم لا يلبث طويلاً حتى يستخدم الصراخ والحركات الانفعالية أداة للتعبير، ويضيف إلى هذه اللغة الانفعالية لغة الكلام التي يسبقها التفكير . وهكذا تكون مراحل نمو الحياة النفسانية وكذلك مراحل نمو الفعل النفساني . . . هناك ثلاث مراحل ؛ آلية وانفعال وتصور ذهني، وهي مفاصل أساسية ترتبط بين أقسام الحياة النفسانية ربطاً طبيعياً واقعياً لا ربطاً مجرداً منطقياً . وتظل دوافع السلوك في حالة سكون إن لم يثرها منه داخلي ذاتي . . . وهو في العادة فقدان التوازن العضوي الداخلي، فإذا انتقل الفعل

النفساني من عالم السكون والكمون إلى عالم التنفيذ بفضل التنبيهات الداخلية والخارجية، كانت الاستجابة لارضاء الدافع الداخلي والمطالب الخارجية.

إن للعواطف بصورة عامة وظيفة هامة تشبه الدوافع الفطرية، هي تغذية السلوك وتعديله وتوجيهه.. وإن العواطف نفسها تقوى وتتشعب بتفاعلها مع السلوك، إن نشاط الوظائف السيكلوجية الهامة مثل الإدراك والذاكرة والتعلم والانتباه تكتسب معلوماتها وتنظم في المجال الحركي، أي في مجال الفكر، ومجال العمل المسبوق بالروية^(١). هناك بعض المبادئ ونسُميها قوانين الحياة النفسية:

المبدأ الأول أو القانون الأول:

يتجه الترتي في ساحة الدوافع من اللاشعور إلى الشعور، هناك دوافع تبقى كامنة غامضة بدون أن يعوق كمونها وظهور غموضها وبروز آثارها في السلوك. إن آثارها تكون أشد عنفاً كلما ظلت بعيدة عن بؤرة الشعور. إن الشخص لا يملك زمام نفسه إلا إذا تمكن من إدراك الدوافع التي ستحرّكه على القيام بعمل ما قبل تسلط الدوافع على نفسه، لك يظل السلوك منسجماً متوافقاً. والتربية المثالية هي التي تمكن الشخص من أن يتعرف دائماً على دوافع عمله وبواعث سلوكه وأن يحسن تقدير قيمة البواعث التي يتخذ منها أغراضاً يسعى لتحقيقها، ويؤدي هذا المبدأ التوجيهي دوراً هاماً في تفسير السلوك الشاذ والأمراض النفسية.

المبدأ الثاني أو القانون الثاني:

يتجه الترتي في محور الشخصية من الأعمال أو الأفعال المنعكسة إلى الأفعال الإرادية. هذا القانون حالة خاصة للقانون الأول، حيث أنه لا يوجد فرق جوهري بالنسبة إلى قيمة السلوك الاندفاعي الأعمى وبين الفعل المنعكس الذي على الرغم من أنه قد يكون مصحوباً بشعور يكون دائماً قهرياً

(١) مبادئ علم النفس - ص ٢٩ - تأليف الدكتور مصطفى غالب.

جبرياً، أو على الأقل يكون غير قابل للتعديل والتكيف إلا في ضدود ضيقة جداً، وإن فائدة هذا القانون ودلالته هو أن يبين لنا أن الفعل الإرادي هو الفعل الذي تتمثل فيه بجلاء قدرة الفرد على الكف وتنظيم دوافعه الوجدانية وعواطفه وأفكاره نحو غرض معين.

المبدأ الثالث أو القانون الثالث:

يتجه الترقّي في مجال النشاط الحركي واستخدام الأشياء إلى استخدام رموزها. ويلاحظ علماء النفس أن سلوك الطفل الصغير... إنه لا يستجيب للموقف إلا إذا كانت جميع عناصره موجودة في مجال الإدراك، ولا يرتقي السلوك إلا إذا تعلم الطفل أن يستجيب لقسم من هذا الموقف وكأنه الموقف كله، يتعلم الاستجابة لصوت أمه دون رؤيتها ولاسم أمه. والشخص يزداد قدرة على الفهم والاستبصار والاستدلال والتبصر في عواقب الأمور، وتعلم اللغة في الواقع هو تعلم الأصوات والأشكال التي ترمز إلى الأشياء وإلى معانيها. واللغة حين يحسن التكلم استخدامها ويحافظ على ثبات معانيها ويراعي الفوارق الدقيقة الموجودة بين المعاني المتشابهة، هي العامل الأساسي للفهم الاجتماعي ومن ثم لتكامل الشخصية ونجاح السلوك.

المبدأ الرابع أو القانون الرابع:

يتجه الترقّي في مجال النشاط الذهني من الإحساس إلى التصور الذهني... وهذا المبدأ متمم للقانون السابق ويشير إلى اتجاه الترقّي، في مجال السلوك الحركي الذي يتناول الأشياء الخارجية أو ما يرمز إليها بطريقة طبيعية مباشرة. فالجزء من الشيء أو التنبيه الصادر عن الشيء أو ما يرمز إلى الشيء بطريقة مجسمة أو تخطيطية. كل هذه الرموز متعلقة بالشيء الخارجي ومحصور في دائرته إلى حد كبير. ولكن لكي يتقن المرء استعمال قواه الفكرية، لا بد له من أن يضبط رموزاً تتحرر قدر الإمكان من الروابط الحسية المادية لكي تصبح صالحة لاستخدامها في أكبر عدد من المواقف التي تكون بعض عناصرها متشابهة. فرقي السلوك يقضي بأن يتمكن المرء من أن يسترجع صورة الشيء بعد زواله وأن يدرك الألفاظ التي يستعملها أو الصور الحسية

التي يتخيلها المعاني وعلاقات المعاني بعضها ببعض. إن هذه المبادئ الأربعة متكاملة ومتناسقة^(١).

وبما يلاحظ أن علماء النفس الحديث قد أوجدوا مبادئ عامة لكافة أنواع وألوان علم النفس ورتبها ونسقوها، نوجزها حسب الشكل التالي^(٢):

- مبدأ الانفعال.
- تعريف الانفعال.
- العواطف - الشعور بالرغبة وسلوك الانتظار.
- الانفعال والحياة الاجتماعية. صلة الانفعال بالأمراض الجسمية - والطب النفسيوماسوتي. Psychosomatic Medecine.
- صلة الانفعال بالأمراض النفسية.
- المزاج الانفعالي الشاذ.
- التعبيرات الانفعالية.
- آثار الانفعال في الوظائف العقلية والسلوك.
- نقد النظرية - الهيغوتلاموسية.
- الشروط العصبية للشعور بالانفعال.
- المظاهر الفسيولوجية.
- طبيعة الانفعال.
- مثل نموذجي للانفعال - الدغدغة.
- ملحق - في الغدد الصم.
- التكامل الكيميائي.

(١) مبادئ علم النفس ص ٣٠ - ٣٣ تأليف الدكتور مصطفى غالب.

(٢) مبادئ علم النفس - ص ٥٤ - ٥٥

- بناء الغدة الصبائية .

- الغدة النخامية -gland- Hy pophsisor-pituillary

- الغدة الدرقية - TRyroid gland

- الغدة المجاورة للدرقية . Parathyroid glands

- الغدة الأدرينالية أو فوق . Adernal gland

- الغدة الجنسية . Sex gland

- مبدأ تكوين العواطف .

- أنواع العواطف . Sentiments

- تكوين العاطفة وصراع العواطف .

- أثر العواطف في الحياة النفسية والسلوك .

- الأزمات النفسية وطرق حلها .

وفي نهاية مطافنا في الأفكار والآراء النفسية الحديثة ، يمكننا ان نذهب الى ان علم النفس الحديث قد طور بالفعل هذه العلوم وصهرها في بوتقة تشتمل على كافة ما يحيط بالنفس من متاهات احساسية وانفعالية وفسولوجية . وكان بوجدنا ان نقدم المزيد من هذه الآراء والأفكار العصرية ، ولكن ضيق المجال حال بيننا وبين تحقيق هذه الرغبة . فعسى ان تسمح لنا الظروف في المستقبل في التوسع أكثر فأكثر .

هبوط النفس من العالم العلوي وارتباطها بالجسد

هبطت اليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع

هذا المطلع من قصيدة ابن سينا العينية التي وصف بها النفس بأنها قد

هبطت من العالم الروحاني العلوي حيث تعلقت بالأجسام في العالم

الأرضي - أي كيفية بدء الخليقة ووجود الانسان الأول على هذا الكوكب .

ولم يكن ابن سينا الفيلسوف الوحيد الذي تحدث في مؤلفاته عن هبوط النفس الإنسانية بل سبقه الى ذلك الكثير من الفلاسفة والحكماء وعلى رأس هؤلاء المعلم الأول سقراط الذي قال كلمته الخالدة في معبد دلف : « اعرف نفسك بنفسك » واعتقد ان النفس متميزة عن البدن ، فلا تفسد بفساده بل تخلص بالموت من سجنها وتعود الى صفاء طبيعتها باعتبارها جزء من الكل الذي انفصلت عنه لجناته ارتكبتها في العالم العلوي لذلك يجب تهذيبها كونها قائمة بالقوة ناقصة بالفعل ليصار الى تعليمها وإفادتها عن طريق الاكتساب من مفيد يفيدها وينقلها من حد القوة الى حد الفعل حيث المثالية والكمال المطلق .

ولا نغفل ايضاً ما قاله افلاطون تلميذ سقراط حول هبوط النفس حيث يقول : « إن النفوس الإنسانية كانت في عالم الكواكب تتبعها كما في عربة ، لتظل على عالم المثل . وعجزت في احدى محاولاتها عن اللحاق بنفوس الكواكب وبلوغ قبة السماء ومشاهدة عالم المثل ، فهبطت من علوها وحلت في أبدان بشرية . ولم يكن الهبوط من عالمها العلوي سوى جناية وعقاباً على ما ارتكبته النفس من افعال في عالمها العلوي السماوي . ^(١) »

وأما ارسطو فقد ذهب بفلسفته بميسم الواقعية التي لا صلة لها بالخيال . لقد عالج في فلسفته العلوم الانسانية العقلانية التي كانت معروفة في عصره . فبذلك خالف متقدميه من الحكماء والفلاسفة وخاصة استاذ افلاطون الذي ناقشه في آرائه ونقد الكثير من نظرياته وافكاره الماورائية والطبيعية ، وما يدور منها حول الموجودات الطبيعية ، وهل هي أشباح تقابلها مثل كما يعتقد معلمه افلاطون ؟ وليمكن أرسطو من تحليل الأجسام الطبيعية يرى انها مركبة من مبدآن : هيولى أي مادة أولى غير معينة أصلاً وبها تشترك الأجسام في كونها أجساماً . وعن صورة وهي المبدأ الذي يعين الهيولى ويكسبها ماهية خاصة

(١) في سبيل موسوعة فلسفية - افلاطون - ص ٥٨ تأليف الدكتور مصطفى غالب .

ويجعلها شيئاً واحداً وهي ما نتعقله من الأجسام . إن الصورة هي المثال
الافلاطوني انزله ارسطو من السماء ورده الى الأشياء فصارت هذه حقائق بعد
ان كانت عند افلاطون أشباحاً . والهيولى هي بمثابة الخشب قبل ان يصنع منه
شيء . فتكون الصورة بمثابة الشكل الذي يعطي للخشب فيصير تمثالا او آلة
من الآلات .

والهيولى ليست ماهية او كمية ، وليست واحدة من المقولات المعروفة إذ
هي قوة صرفة لا يمكن ان تدرك في ذاتها منفصلة عن الصورة ، ولا يتصور
ابداً ان تكون ثمة هيولى بدون صورة . اما الصورة فهي كمال أول للهيولى ،
او هي فعل أول للهيولى ، او هي أيضاً تحقق بالفعل لها وتكون الهيولى
بالقوة ، وتصبح الصورة هي ما يعطي الهيولى الوجود بالفعل في ماهية معينة
أي ان الصورة هي التي تحدد شكل الهيولى وتعينها كموضوع .

ونلاحظ ان هذين المبدأين ، أي الصورة والهيولى يتحدان اتحاداً جوهرياً
ليكونا موجوداً واحداً ، وكل واحد من هذين المبدأين ناقص في ذاته مفترق الى
الآخر بحيث لا يمكن ان ينفصل عن الآخر ، وكل ما يمكن ان نفعله
بصددهما هو ان نتصورهما منفصلين في الذهن فقط ، والتصور الذهني غير
الوجود الواقعي . ولو ان التصور عند ارسطو لا بد ان يستند الى واقع
محسوس ، وعلى هذا فانه يتعذر - حتى تصور - ان نقول بهيولى او بصورة
منفصلة . فلا توجد هيولى منفصلة أي مفارقة للصورة ، او صورة مفارقة
للهيولى في حالة وجود النفس قبل اتصالها بالبدن ، او في حالة الموت بعد
إنفصال النفس عن الجسد .^(١)

ولكن هذا التجديد لا ينصب على الصور المفارقة أصلاً بالذات وهي
تلك الصور المعقولة التي ليس من طبيعتها ان تتحد بأي هيولى ، مثل : صورة
الله والعقول التي تدبر الكواكب وتحركها . وهذه الصورة المفارقة هي التي لا
يمكن تصورها متحدة بهيولى على الإطلاق . ومن ناحية أخرى لا توجد صور

(١) في سبيل موسوعة للفلسفة - أرسطو - ص ٤٨ - تأليف الدكتور مصطفى غالب .

أخرى قائمة بذاتها غير هذه الصور المفارقة المعقولة التي أشرنا إليها . ويتضمن هذا التحديد الأخير رداً صريحاً على نظرية افلاطون في المثل ، وذلك ان افلاطون قد جعل جميع الموجودات الجوهرية مثلاً في عالم المثل المعقولة ، أي معقولات مفارقة قائمة بذاتها ، فلم يكتف بتعيين طائفة محدودة من المعقولات القائمة بذاتها كما فعل ارسطو الذي قصرها على الله والعقول المفارقة . أما بقية الموجودات الجوهرية فهي عند ارسطو صور في هيولى ولا يمكن ان تنفصل عنها ، بينما هي صور مثالية قائمة بذاتها عند افلاطون . وعلى هذا فان ارسطو يرفض بالتالي القول بمشاركة المعقولات في المحسوسات ولكنه يتمسك بالقول بأن ثمة اتحاداً جوهرياً او وحدة بين القول وهو الصورة والمحسوس وهو الهيولى . (١)

ويقول ارسطو وهو يناقش نظرية المثل الأفلاطوني : « ونستطيع ان نبحث مسألة تجوهر الأجسام من وجهة أخرى ، فنلاحظ ان من الموجودات ما هو بالطبع ، ومنها ما هو بالصناعة او الفن ، ومنها ما هو بالإتفاق اي المصادفة ، والأجسام الطبيعية هي الحيوانات واعضاؤها ، والنباتات والعناصر وهي تختلف اختلافاً بيناً عن التي ليست بالطبع . فان الموجود الطبيعي حاصل في ذاته على مبدأ حركة وسكون بالاضافة الى المكان او الى النمو والذبول ، او الى الإستحالة . أما المصنوعات كالسرير والرداء وما أشبه ، فان اعتبرناها بما هي مصنوعات لم نجد فيها اي نزوع طبيعي للحركة ، فإن تحركت ، فذلك اما بالمواد المركبة منها ومن هذا الوجه ، واما بفعل الصانع . والمبدأ الذاتي للحركة والسكون في الجسم نسميه بالطبيعة ، فالطبيعة مبدأ وعلة حركة وسكون للشيء القائمة فيه أولاً وبالذات لا بالعرض .

وقد عرفنا ما هي الحركة ، وسنعود إليها . اما السكون فهو غاية الحركة ، فان جميع الحركات الطبيعية - ما عدا حركات الأجرام السماوية - من نقلة العناصر الأرضية ومركباتها ومن استحالة ومن نمو النباتات والحيوان لها الى حد تنتهي اليه بالطبع وتسكن عنده ، فلا يوجد كائن يفعل أي شيء كان او

(١) في سبيل موسوعة فلسفية - أرسطو - ص ٤٩ - ٥٠ تأليف الدكتور مصطفى غالب .

ينفعل بأي حال من أي كائن على ما يتفق ، ولا يوجد كون هو كون أي موجود عن أي موجود ، ولا يوجد فساد هو انحلال شيء الى اي شيء .

أما قولنا القائمة فيه أولاً وبالذات فللتمييز بين الموجود الطبيعي وغيره مما يتحرك بالصناعة او بالاتفاق .

وأما قولنا لا بالعرض فيتضح معناه من ملاحظة ان الطبيب الذي يداوي نفسه فيبراً ، ليس علة للصحة من حيث هو مريض وقابل للصحة . لذلك قد نفترض هاتان الكيفيتان ، فتوجد احدهما في شخص والاخرى في شخص آخر ، وهكذا الحال في جميع المصنوعات فليس واحد منها حاصلاً على مبدأ صنعه وحركته ، انما مبدأ بعضها خارج عنها كالبيت ، ومبدأ البعض الآخر داخل ، ولكنها علل لأنفسها بالعرض لا بالذات كما تقدم . وليست الطبيعة نفساً كما ظن أفلاطون ، فان الفرق بعيد بين حركة الحي الذي يتحرك ويسكن بذاته وحركة الجماد الذي لا يستطيع ان يبدأ الحركة ولا ان يفقهها ، وانما الطبيعة هي الصورة ، والصورة طبيعة الشيء ما دام الشيء فانه يبقى هو هو ويفعل كل ما يفعل بصورته اما الهوى فليس طبيعة لأنها بالقوة وما هو بالقوة لا يقال له مصنوع ولا طبيعي حتى يخرج الى الفعل ، أي يتخذ صورة وماهية . (١) .

ثم يضيف أرسطو : « إن الصورة مبدأ اول للموجود الطبيعي لأنها فعل . أما الهوى فهي قوة ، والفعل متقدم على القوة ، اذ أن الفعل تمام القوة وكماها ، والقوة نقص بالنسبة للفعل . ونسبة الفعل الى القوة كما يعتقد أرسطو هي كنسبة المستيقظ الى النائم ، وكنسبة المبصر الى مغمض العينين ، او كنسبة التمثال الى المعدن الأصفر ، فكل من الشخص المبصر والتمثال بالفعل موجود بالفعل ، وحقيقة الفعل فيها هي : الرؤية للمبصر والصورة للتمثال . (٢) »

(١) في سبيل موسوعة فلسفية - أرسطو ص ٥١ - ٥٢ . وتاريخ الفلسفة اليونانية : كرم ص ١٣٧

(٢) في سبيل موسوعة فلسفية - أرسطو - ص ٥٣ - ٥٤ تأليف الدكتور مصطفى غالب .

أما الرئيس ابن سينا الذي يعتبر من كبار الحكماء والفلاسفة الذين افردوا العديد من المصنفات التي تحدثوا فيها عن النفس وكيفية هبوطها من العالم العلوي الى العالم السفلي حيث قال : « إن النفس جوهرية روحانية مشعة نورانية كانت تعيش في عالم المثل حياة كلها بهجة وسعادة ثم هبطت الى العالم السفلي كارهة لمفارقة العالم العلوي بسبب إثم ارتكبه النفس فهبطت الى الجسم (١) مما جعلها تحبس في هذا القفص المظلم الكثيف المبين لطبعها وهو الجسم الذي اعده الله لها حيث يقول في كتابه الكريم : ﴿ فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين ﴾ (٢) . وكما جاء في القرآن الكريم : ﴿ خلق الله جسد آدم من أديم الأرض ، ثم جعله ملقى على باب الجنة أربعين سنة ﴾ وهو الوقت الذي ذكره الله تعالى في كتابه فقال : ﴿ هل اتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا ﴾ (٣) فلما نفخ فيه الروح جعلها لا تمر في شيء منه إلا صار لحماً ودماً ، فلما بلغت أنفة العطسى فأنهم الله تعالى ان قال : الحمد لله ، فقال الله تعالى : يرحمك ربك يا آدم . فكانت هذه الرحمة من الله بمنزلة التحية والكرامة من الله تعالى . (٤)

ثم قال ابن سينا : « من عرف نفسه عرف ربه » (٥) . فالنفس مباينة بطبيعتها الروحية الخالصة للجسم المادي الذي تحمل فيه فهي لا تنتمي الى هذا العالم المادي ، وإنما هبطت الى هذا العالم المادي من عالم الروح عندما تنبأ لها البدن الملائم الذي تحمل فيه . ثم فلتنظر في تأويل ابن سينا للرموز والأمثال التي يضربها الله للناس على لسان نبيه ، يقول تعالى : ﴿ الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو تم تمسه نار ، نور على نور ، يهدي الله لنوره ما يشاء ويضرب الله

(١) الاشارات والتنبيهات - القسم الثاني - ص ٣١٩ -

(٢) سورة الحجر - آية ٢٩

(٣) سورة الإنسان - آية ١ .

(٤) الكشف والبيان للشاه رودي - ورقة ٦ - مخطوطة القاهرة رقم ٢٤١٥ و

(٥) مبحث عن القوى النفسانية - ابن سينا - ص ١٦

الأمثال للناس والله بكل شيء عليم ﴿١﴾

أما تفسير ابن سنا نفسه لتأويل هذه الآية فهي كآلآتي : « النور اسم مشترك لمعينين : ذاتي ومستعار . والذاتي كمال مشف من حيث هو مشف . والمستعار على وجهتين : إما الخير وأما السبب الموصول الى الخير ، والمعنى هو القسم المستعار بكلا قسميه ، أعني الله تعالى خيراً بذاته وهو سبب لكل خير ، كذلك الحكم في الذاتي وغير الذاتي .

وقوله السماوات والأرض عبارة عن الكل . وقوله مشكاة ، فهو عبارة عن العقل الهولاني والنفس الناطقة ، لأن المشكاة متقاربة الجدران ، جيدة التهيؤ للاستضاءة ، لأن كل ما يقارب الجدران كان الإنعكاس فيه اشد والضوء أكثر . وكما ان العقل مشبه بالنور كذلك قابله مشبه يقابله وهو المشف ، وأفضل المشفات الهواء ، وأفضل الأهوية هي المشكاة . فالرمز بالمشكاة هو العقل الهولاني الذي نسبته الى العقل المستفاد كنسبة المشكاة الى النور والمصباح هو عبارة عن العقل المستفاد بالفعل ، لأن النور كما هو كمال للمشف كما حد به الفلاسفة فخرج له من القوة الى الفعل . ونسبة العقل المستفاد الى العقل الهولاني كنسبة المصباح الى المشكاة

وقوله في زجاجة ، لما كان بين العقل الهولاني والمستفاد مرتبة اخرى وموضع آخر ، نسبته كنسبة الذي بين المشف والمصباح ، فهو الذي لا يصل في العيان المصباح الى المشف بتوسط وهو المسرجة ، ويخرج من المسارج الزجاجة ، لأنها من المشفات القوابل للضوء .

ثم قال بعد ذلك كأنها كوكب دري ليجعلها الزجاج الصافي المشف ، لا الزجاج المتلون الذي لا يستشف ، فليس شيء من المتلونات يستشف توقد من شجرة مباركة زيتونة ، يعني به القوة الفكرية التي هي موضوعة ومادة للأفعال العقلية ، كما ان الذهن موضوع ومادة للسراج . لا شرقية ولا غربية ، الشرقي في اللغة حيث يشرق منه النور ، والغرب حيث يفقد النور ،

(١) سورة النور آية ٣٥ .

ويستعار الشرق من حيث يوجد فيه النور ، والغرب من حيث يفقد فيه النور فانظر كيف راعى التمثيل وشروطه حين جعل اصل الكلام النور بناء عليه وقربة ثلاث ومعادنها . فالرمز بقوله لا شرقية ولا غربية ، ما اقول إن الفكرية على الإطلاق ليست من القوى المحضة النطقية التي يشرق فيها النور على الإطلاق ، فهذا معنى قوله لا شرقية ولا هي من القول البهيمية الحيوانية التي يفقد فيها النور على الإطلاق وهذا معنى قوله ولا غربية .

ثم قوله : يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار ، مدح القوة الفكرية . ثم قال : ولو مسها ، يعني بالمس الاتصال والافاضة . وقوله : نار ، لما جعل النور المستعار ممثلاً بالنور الحقيقي وآلاته وتوابعه مثل الحامل الذاتي الذي هو سبب له في غيره بالحامل له في العادة وهو النار ، وان لم تكن النار بذني لون في الحقيقة فالعادة العامة انها مضيئة . فانظر كيف راعى الشرائط » (١)

ثم نلاحظ بأن ابن سينا يعود الى التحدث عن النفس الجوهرية القديمة الروحانية حيث يقول : « إن النفس انما صارت الى هذا العالم رحمة الله على هذا العالم وتزيئاً له ، بأن تكون فيه حياة وعقل . فانه ما كان يكون هذا العالم متقناً بالاتقان التام وقد نحى ما هو ممكن من الحياة العقلية . واذا كان ذلك ممكناً لما وجب ان يفيض من العناية الإلهية التي هي جود محض ، ثم لم يمكن ان يكون لأجزاء هذا العالم حياة عقلية ولا نفس لها ، فلذلك اسكن فيها النفس ل يتم بها هذا العالم وليكون فيه من كل شيء مما في العالم العقلي ما يمكن ، اي فتكون المادة الجسمانية فيه مصورة بصورة هي محاكية للصورة العقلية الحقّة التي في عالم العقل على ما يمكن وان يكون لها ضرب من الحياة كما هناك ، وان يكون فيها منشأ حياة عقلية كما هناك . » (٢)

من هذه المطلقات الحقائية نلاحظ بأن ابن سينا يعتقد ان النفس صورة الجسم تمكنه من الظهور بظهوره المخصوص به ومن القيام بأعماله وواجباته

(١) الرسالة السابعة في اثبات النبوت - تسع رسائل - ابن سينا ص ١٢٥ - ١٢٧

(٢) تفسير كتاب « اتولوجيا » من الانصاف ص ٤٥ - ٤٦ - ابن سينا - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي .

الخاصة به . إن السيف مثلاً : حديدة مسنونة تقطع ، فحديده هي جسمه المادي وحدته الناتجة عن أنه مسنون والتي يقطع بها هي صورته الروحانية او نفسه . وكذلك الإنسان لا يسمى انساناً بالأجزاء التي فيه من العناصر الأربعة التي هي : النار ، والهواء ، والماء ، والتراب ، بل بعقله الذي به يتأمل ويفكر ويخلق ويبدع . والنفس ليس لها وجود سابق على وجود بدنها ، بل كلما حدث بدن صالح للحياة حدثت له نفس خاصة به ، ويكون البدن الحادث مملكة تلك النفس وآلتها . والنفس لا يمكن ان تأتي من شيء مادي كالجسم ، لأنها مخالفة للجسم . لذلك فهي متصلة بالفيض في ثنايا ترتيب العقول .

وبينا كنت مستغرقة في تأليف هذا الكتاب الذي عرضت مواده على استاذي الدكتور مصطفى غالب قدم لي رسالة مخطوطة من مكتبته الخاصة تسمى بالرسالة المفيدة من تأليف الداعي الاسماعيلي علي بن الوليد يشرح فيها قصيدة ابن سينا العينية التي تحدث فيها عن هبوط النفس من العالم العلوي . منها انا اورد الرسالة بنصها الحرفي وهي تنشر لأول مرة .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ^(١)

الحمد لله منور بصائر اتباع آل محمد بنور الرشاد ، ومطلعهم بموادهم الرحيمية من أسرار الخلقة على ما غاب من المتكبرين عن طاعتهم من العباد ، النازل فيهم وفي جدهم المصطفى (ﷺ) (إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ)^(٢) نحمده اذ من علينا باتباعهم ، ونشكره إذ جعلنا من اشياهم ، حمد من عرف موقع الحمد ، وشكر ، وأودي في محبتهم فرضي احتساباً وصبر ، وشهد ان لا إله الا الذي حجب الألسن عن ان تصفه ، فخضعت

(١) الرسالة المفيدة - تأليف علي بن الوليد - تنشر لأول مرة بنصها الحرفي .

(٢) سورة الرعد آية ٧ .

مذعنة مقرة بالخيرة والحسور ومنع الخواطر ان تكيّفه ، فأهطعت^(١) معترفة بالعجز عما رامته والخور ، وكيف يحيط المحدث المصنوع بمن احدثه وصنعه ، او يجد المخلوق المخترع سبيلاً الى صفة من خلقه واختراعه جل ثناء ربنا وتعالى عن ذلك علواً كبيراً ، وأشهد ان محمداً أفضل منتخب ١ اختاره لإداء رسالته ، واشرف مبعوث مقرب بعثه لهداية بريته ، الرحمة المثلثة للأبصار بالهيكل الإنساني الحائز من مراتب التأييد ، المقام القدساني ، صلى الله عليه وآله وعلى وصيه وابن عمه وقاضي دينه ، وكاشف غمه ، علي بن أبي طالب نافخ روح الحياة في جسم شريعته المطهرة ببيان التأويل ، وموضح ما استتر من المعاني الشريفة في مضمون التأويل ، والهادي لمن اتهم به من الأمة الى قصد السبيل ، وعلى زوجته الحوراء ، فاطمة الزهراء ، دوحة الأغصان الامامية ، ومقر الزبدة الاسلامية ، وعلى ولديها الإمامين الفاضلين السبطين الطيبين مستودع سر الإمامة ومستقرها ، الحائزين من شرف النبوة والوصاية (عليه السلام) قصب فخرها ، وعلى الائمة من ذرية الحسين بن علي هداة الخلاق ، وبيوت انوار العزيز الخالق ، والسالكين بشيعتهم اشرف المناهج ووضح الطرائق ، وعلى من سبقت به البشائر ، قبل تشخصه ، والإعلام الزبدة المتحصنة لها الليالي والايام ، سيدنا ومولانا وإمام عصرنا الإمام الطيب أبي القاسم أمير المؤمنين خاتم دور الأشهاد ، ومفتح دور الإبدال ، وعلى الائمة من ذريته ٢ الطاهرين الاجداد وسلم تسلياً .

فان بعض الاخوان الفضلاء اكثرهم الله تعالى وانماهم واحاطهم من المكارة في دينهم ودنياهم ، ومهامهم . عثروا على قصيدة منسوبة الى الرئيس أبي علي بن سينا قدس الله روحه ، أغمض معانيها ، ولوح بأسرار حقيقته أسس عليها مبانيها ، لتلا يستخرج دفائنها المكنونة ، ويغوص على دررها الثمينة ،

(١) فاهطعت : مطع ، هطعاً ومطوعاً : أسرع مقبلاً خائفاً . أو اقبل بنظرة على الشيء فلم يرفعه عنه

ويستدي الى ما ضمنه فيها من المعاني الشريفة ، والعلوم الغامضة اللطيفة ، إلا من انعم الله تعالى عليه بالاستملاء لها من أربابها ، وأسرى اليه لطفاً من خزان بيوت الحكم لقصدته اليها من أبوابها ، ولثلا يطلع عليها من غلبته شقوته من احزاب الشياطين والأبالسة المدعين لما لا يستحقونه من المراتب تسليقاً على التكالب في الحطام الزائل والمنافسة ، وليكون ما احتوت عليه من الرموز إيقاظاً للدوي التمييز من سنة الغفلة ، ليبحثوا عن مغيباتها وتذكرار لأرباب العالية ، ليتطلعوا على الاشراف على الغازها ومكناتها ، وسألي ايضاح ما اودعه فيها من الأسرار اللطيفة والألغاز التي اشار اليها في مضمونها من الحقائق الشريفة ورمز .

وتعين علي فرض إجابته وإسعاف أمله ٣ وتلبية دعوته ، رغبة في ثواب الله في نشر الحكمة للطالين من اهلها ، وإيصالها الى الراغبين المستحقين لها ، العارفين بفضلها لقول النبي (ص) لا تعطوا الحكمة غير اهلها فتظلموها ، ولا تمنعوها اهلها فتظلموهم . وجعلت ذلك في هذه الرسالة ، وسميتها بالمفيدة في إيضاح معنى القصيدة ، وبالله أستعين وعليه اتوكل ، ومن بركة من تشتمل على دائرته ، ويحيط به فلكه إستمداد المعونة فيما انحوه منه وعليه المعول ، ولم اعد فيما اورده طريق الإشارة القريبة من العبارة صيانة للحكمة ان تقع في يد من لا يستحقها من الرعاع الجهال ، ورعاية الأسرار اولياء الله ، عن ان يناها من لا يستوجبها من الأشرار ذوي العناد والضلال ، فما كان في ذلك من خطأ من غير عمد وزلل وزلة ، بغير قصد منسوب الى تبلد بصيرتي ، وقصور صوري ، وما كان من طوب فمن بركات اولياء نعمتي ، وأسباب هدايتي ، وبالله تعالى وبركاتهم ، أعوذ من الخطأ والزلل واستهدي التوفيق الى صواب القول والعمل ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

هبطت اليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع ٤
محجوبة عن كل مقلة ناظر وهي التي سفرت ولم تبسرقع

وصلت على كره اليك وريما
أنفت وما انست ولما واصلت
وأظنها نسيت عهداً بالحمى
حتى إذا حصلت بهاء هبوطها
علقت بها ثاء الثقيل فاصبحت
تبكي إذا ذكرت عهداً بالحمى
وتظل ساجدة على الدمن التي
إذ عاقها الشكل الكثيف وصددها
وغدت مفارقة لكل مخلف
حتى إذا قرب المسير الى الحمى
سجعت وقد كشف الغطاء فابصرت
وغدت تغرد فوق ذروة شاهق
فلأي أمر أهبطت من شاهق
ان كان اهبطها الإله لحكمه
فهبوطها لا شك ضربة لازب
وتكون عالمة بكل خفية
وهي التي قطع الزمان طريقها
فكأنها برق تاللق بالحمى

كرهت فراقك وهي ذات تنفج
ألفت مجاورة الخراب البلقع
ومنازلاً بفراقها لم تنفع
في ميم مركزها بذات الأجرع
بين المنازل والطلوع الخضع
بمدامع تهمي ولم تطلع
درست بتكرار الرياح الأربع
نقص عن الأوج الفسيح الأرفع
عنها خليف الترب غير مشيع
وفى الرحيل الى العطاء الأوسع
ما ليس يدرك بالعيون المجمع
والعلم يرفع قدر من لم يرفع
سام الى قصر الحضيض الأوضح
طويت عن الغز اللبيب الأروع
لنعود سامعة لما لم تسمع (٥)
في العالمين ونحرقها لم يرقع
حتى لقد غربت بعين المطلع
ثم انطوى فكأنه لم يلمع

نقول بعون الله تعالى وهدايته ومادة وليه في أرضه (٥) وإفادته أما قوله :

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع

فإنه عني بذلك ما جرى من فتور من فتر عن قبول الإجابة في عالم الإبداع ، وتخلفه وتبيته للنكوص بعد الاعذار اليه وتكتفه وما كان من مخاطبة الحق سبحانه له عند تفهقره ناكصاً على العقب بقوله تعالى: (انطلقوا الى ظل

ذي ثلاث شعب لا ظليل ولا يغني من اللهب) (١) وهي الثلاثة الأبعاد المقومة لذوات الأجسام المنحطة بها الى دركات النقص عن درجات الكمال والتمام . ويقول تعالى : ﴿ اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع الى حين ﴾ (٢) . فاهبطوا من عالم اللطافة الى محل الكثافة ، ومن فضاء الأنوار العالية الى محل الأجسام البالية ، وأسر الطبيعة ويحر الهيولى المتلاطم الأمواج ، وظلمة عالم الكون والفساد ، ودار المزاج .

ورقاء ذات تعزز وتمنع ٦ .

إشارة الى ما كان سبق من التكبر عن الخضوع لمن سبق عليهم بلجابه وتمنعهم عن طاعة من أمروا بطاعته وانقسامهم في ذلك الى نادم مستغفر بعد تعذر الإمكان ، وشاك متحير هو بالحقيقة هؤلاء الثلاثة الأركان ، ومصر ومستكبر ، هو قسم الأرض التي عليها نقطة المركز والمكان ، وما كان من المدبر تعالى من أقدره من وضع كل قسم من هذه الثلاثة الأقسام في موضعه اللائق به بمقتضى العدل لما اطلع عليه من سابق نياتهم وترتيب كل شيء من ذلك في مكانه الذي يستحقه لما علم من باطن طوياتهم ، أفلاكاً وكواكب ، هي الآباء ، وأركاناً هي الأمهات ، لتكون النتيجة المواليد التي اولها المعدن ، وغايتها الإنسان الحقيقي الذي هو القصد ، وعليه المعول ، واول الفكر ، وآخر العمل الولد التام الحائز لما فات من رتبة الكمال والتمام ، الخالق لموجده في موضعه ومكانه . والمدبر لما كان مصروفاً اليه من ذلك العالم واركانه ، فجعل المدبر جلّت قدرته ، أجزاء العالم الكبير مرتبة بعضها في أفق بعض ليقع بتقابل المكاسب والمشاكلة والمشابهة والمماثلة اتصال الضد بضده المنافر له ، ويحصل باتصال البعض ببعض الغرض الذي قصد اليه متولي أمره

(١) سورة المرسلات آية ٣٠ .

(٢) سورة البقرة آية ٣٦ .

فكان ٧ الطرف الأعلى منه الذي هو الفلك المحيط ، أصفى الهابط وأشرفه ، وأقربه مناسبة لما فوقه والطفه ، كادت هيولاه تتحد بصورته للطافته وكونه الغاية المتهيء لما يكون منه لبساطته ، وشفافته وكانت الأرض هي الطرف الأدنى من العالم اكتف أجزائه وأشدّها ظلمة ، وأبعدها عن ذلك العالم الشريف ، وأقلها قبولاً لما يراد خروجه بموجب العدل والحكمة ، حتى كادت صورتها تشبه هيولاهما لبعدها نسبتها ومشاكلتها لعالم الأنوار ، وانحطاط رتبتهما ، وما كان بين هذين الطرفين من الأفلاك الدائرات ، والأكبر المتحركات كلما كان أقرب من الطرف الأعلى كان الطف وأشرف ، وصورته على هيولاه أغلب ، وما دنى الى الطرف الأسفل كان انقص ، واكتف ، وصورته أشبه هيولاه واليه أقرب ، (ذلك تقدير العزيز العليم) (١) (وما ربك بظلام للعبيد) (٢) وقد ذكر ذلك الشخص الفاضل صاحب الرسائل صلوات الله عليه ، في كثير من رسائله الشريفة منه ما لوح به ، ومنه ما صرح ، فمن ذلك قوله في الرسالة الجامعة عند ذكره في الرسالة ، العالم إنسان كبير ، وهو : إذ قالت الحكماء النفوس الجزئية ، فأنما عنوا بها القوى المنبثة من النفس الكلية الهابطة ٨ الى المركز السفلي المنساق الى عالم الطبيعة المتخلفة عن قبول الإفاضة العقلية التي لحقها الفتور عن التسبيح ، والتقديس في محل الأنوار ، فاهبطت الى قرار المركز وتكليف العبادة ، وصعوبة الطاعة بالآلة الجسدانية ، والأشخاص الطبيعية ، وكانت بنوع ليست هي به الآن ، واليه ترجع إذا تابعت من خطيئتها ، واستقالت من عثراتها ، ولذلك تابعت وأتابعت عادت الى روح وريحان ، ورب غير غضبان ، وإن عصت وأبت وأصبرت ، واستكبرت ، وعن المنذرين تخلفت ، وإن ذكرت لا تتذكر ، وإن بصرت لا تتبصر ، تحيرت ، وتقطعت كتقطع السيل المنحط من ذروة الجبل في تخوم الأرض ، وصارت في ظلمات أسفل السافلين ، وهي تارة تنزل بالفساد ،

(١) سورة الانعام آية ٩٦ .

(٢) سورة فصلت آية ٤٦ .

وتارة تطلع بالكون الى محل الأجساد ، وتارة يتصرف بها الزمان وتغاير الأيام ، وتثبت في الآفاق ، وتتقطع أمماً . ثم ما جاء عنه عليه السلام في جامعة الجامعة عند ذكر آدم الكلي وزوجته ، وإبليس الكلي ، والشجرة المنهي عنها ، وهو قوله (ﷺ) : وما كان من الأمر في ذلك في البداية والمعصية الحادثة في عالم النفس ، وكيف كان انسياق الأمر ، وسريان القوة النفسانية في اول الاشخاص الانسانية ، وهي الصور الآدمية ، وهو آدم الجزئي العاصي الواقع به النهي عن أكل الشجرة النباتية ، وبيان ذلك في بدايته ، في حال البسائط الأولى حين ظهوره في العالم الصغير ، إذ كان ما بدى بالبسائط بالقوة ، بدى في عالم التركيب بالفعل . إلى قوله صلوات الله عليه في هذا الفصل : إذ كانت البداية ، لا اختلاف في جوهريتها من جهة الحلقة الابداعية ، وإنما وقع الاختلاف والتباين في الإضممارات البادية في الأوهام والمتخيلات هذا قوله صلوات الله عليه .

ولو أردنا التوسع في الاستشهاد على ذلك من الرسائل الشريفة وسواها من كلام موالينا (ع) وتأليفات حدودهم أعلى الله قدسهم ، لخرج ذلك من حد ما بينا عليه هذه الرسالة . وفي القليل من ذلك ما يغني طالب الكثير منه ، وقد لوح مولانا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) بشيء من ذلك في مواضع من كلامه في نهج البلاغة وغيره . فمن ذلك قوله : وليستظر احدكم ، أسائر هو ام راجع من الآخرة ، قدم واليها يرجع . ويكفي في ذلك ما استشهدنا به من قوله سبحانه : ﴿ انطلقوا الى ظل ذي ثلاث شعب لا ظليل ولا يغني من اللهب ﴾ (١) وقوله عز وجل : ﴿ اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع الى حين ﴾ (٢) ثم قال عز وجل : ﴿ يا ايها النفس المطمئنة ، ارجعي الى ربك راضية مرضية ﴾ (٣) . والمفهوم من كلام

(١) سورة المرسلات آية ٣٠ و ٣١ .

(٢) سورة البقرة آية ٣٦

(٣) سورة الفجر آية ٢٧ ، ٢٨ .

العرب انه لا يقال للواحد إرجع الى موضع كذا إلا اذا كان قد تقدم ، كونه فيه وفي بعض هذا غنية لمن وفقه الله لمعرفة ، وأرشدته الى تصور حقيقته جعلنا الله من الموفقين لقبول الحق ، الراشدين به ، ولا جعلنا من المغضوب عليهم ولا الضالين بفضلهم وكرمه . وأما قوله :

عجوبة عن كل مقلة ناظر وهي التي سمرت ولم تبترقع

فإنه عني بذلك ، بهذه الحياة الهابطة التي تقدم ذكرها لما غشيتها أمواج الحيرة ، والتبست بالأجسام ، وأحاطت بها سرادقات الشكوك ، وهوت في حنادس الظلام ، وهي المكثى عنها بالطبيعة تارة ، وبالخميرة الإبداعية تارة ، التي قال تعالى وهو : ﴿ الَّذِي يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمُوتِ وَالْأَرْضِ ﴾ (١) فلا يخلو جزء من اجزاء العالم الكبير وموالده منها ، ولا يتعطل شيء من الموجودات الجسمانية منها ، وكيف يخلو منها وهي الجوهر الحامل لأغراضه المنتهية به الى أفضل أحواله ، وأكمل أغراضه ؟ وهي كما قال سيدنا حميد الدين ١١ أعلى الله قدسه ، فيها في المشرع الأول من السور الخامس ، من كتاب (راحة العقل) عند ذكره الجزئين اللذين هما الهيولى والصورة ، وبيانه أن الطبيعة هي الجزء الأشرف منها المكثى عنها بالصورة ، نقول فيها : إنها حياة بالفعل ، منبعثة من عالم القدس غير مستقلة في وجودها به يُعنى الهيولى الحامل لها . ثم قال : شائعة في عالم الجسد ، قد امتلأت السموات والأرض منها ، فلا يخلو منها شيء ، ولا يغرب عنها شيء ، هي فاعلة فيه تعطي كل شيء كماله الأول الذي يتعلق بكونه موجوداً ، فإذا نسب الى الموجودات التي وجودها على العموم سلوكاً من طريق الإحاطة بفعله ؛ فهو محرك لكل شيء هو فيه كمال لوجوده ؛ وعلى الخصوص الذي يكون بحسب أفعاله في كل قسم ، قسم ؛ فهو إذا حرك الأجسام العالية دوراً ملك ، وإذا حرك النار والهواء علواً خفة ، وإذا حرك الماء والشيء الثقيل ثقل ؛ وإذا حرك النبات للنماء نفس نامية ، وإذا حرك الحيوان لطلب الملاذ نفس حية ، وإذا حرك الإنسان للإحاطة بالموجودات نفس ناطقة ، والكل بكونه فاعلاً طبيعة واحدة .

(١) سورة النمل آية ٢٥

وبأفعاله والمواد المختلفة التي فيها تفعل كثيرة إلى آخرها . ذلك ذكره أعلى الله قدسه .

ثم إنا نقول : إن الخروج هذه الحياة الكامنة من القوة الى الفعل ، أدبرت الأفلاك ، ورببت الأملاك (١٢) ونحضت الأمهات ، وبرز المعدن والنبات ، وظهر الحيوان المكبوت ، وانتهت الغاية الى وجود الشخص البشري الذي هو الغرض المطلوب ، وذلك أن أول ما ظهر من المواليد المعدن ؛ فكانت هذه الحياة فيه كامنة غير ظاهرة بأفعالها الكلية إلا بما شاهد من الخواص التي فيه كحجر المغناطيس ، والحديد ، وحجر الالماس ، والذهب ، والحجر المسماة بغاضة الخل والمنافرة بين الأسرب والماس حتى لا يكسره غيره مع ضعفه ورخائه ، وقوة الماس وشدته وغير ذلك مما يعرفه أرباب الخبرة بخواص الأحجار ، فلا تزال هذه الحياة تترتب علواً في أنواع المعدن حتى تنتهي الى أعلاها ، كالمرجان الذي هو من جهة جسمه معدن ، ومن جهة تكونه في البحر نبات . وإذا ظهرت هذه الحياة بجسم النبات صارت فيه أئين فعلاً ، وأقوى أثراً ؛ واكتسب قوى النفس النامية السبع وهي : القوة الجاذبة ، والقوة الماسكة ، والقوة الهاضمة ، والقوة الدافعة ، والقوة الغازية ، والقوة المنمية ، والقوة المصورة . فهي بالجاذبة تجذب لطافة المعدن وتمسكه بالماسكة ، ثم تهضمه حتى يوافق جسمها ويصلح للامتزاج بالقوة الهاضمة ، وتدفعه الى مواضعه اللائقة به بالقوة الدافعة ، وتفتلي به القوة الغازية وتنمي أغصانها وفروعها بالقوة المنمية وتصورها ما تحتاج اليه من الأوراق ، والبذور ، والحبوب ، وغير (١٣) ذلك بالقوة المصورة . وصار لهذه الحياة في هذه الرتبة شعور لطلب الغذاء من المواضع التي فيها الرطوبة ، والتخرج عن المواضع الصلبة ، فلا تزال تتدرج في أنواع النبات حتى تنتهي الى غاية مثل شجر النخل الذي من حيث الصورة نبات ، ومن حيث الخواص والأفعال شبه الحيوان ، وذلك انه لا يشمر إلا بتلقيح أئانه بذكرانه ، وإذا قطعت رؤوسه جفّ وتلف ؛ وصورة نباته على ساق مشابهة للقامة الألفية . ثم انها إذا علت هذه الحياة عن هذه المرتبة الى مرتبة الحيوان المكبوت صعدت في مراتب أنواعه

درجة درجة ، واكتسبت الحواس الخمس التي هي : السمع والبصر والشم والنوق واللمس ، حاسة حاسة ؛ وصار لها حس الألم وحيلة الدفع ، أما بالحرب ، وإما بالدفاع عن ذاتها . وقوة الانتقال من مكان الى مكان بالاختيار والإرادة ، فلا تزال تترقى في أنواعه حتى تبلغ إلى أشرفه وأعلاه ؛ كالفرس الذي هو من حيث الخلقة الجسمانية جملة من الحيوان ، ومن حيث الأخلاق ، مشاكل للإنسان . وإذا ظهرت هذه الحياة بالقامة الألفية اكتسب أموراً أخرى أشرف مما تقدم من المراتب التي حازتها ، وأجل قدراً من القوى الأولى التي ملكتها وحازتها ؛ وهي قوة التخيل ، والحفظ ، والفكر ، والذكر ، والفطنة ، والصنعة ، والروية ، (١٤) فلا يزال ينتهي بها الحال في مراتب نوع الإنسانية حتى تصل إلى غايتها ، وتركب طبقاً عن طريق حتى تبلغ الى نهايتها ، وهي مراتب ذوي التأييد المتصلين باللائكة المقربين بنفوسهم اللطيفة لا أجسامهم الكثيفة . وذلك غاية تصل إليها وتتقدم إن قارنها بالتوفيق عليه ، ووقف العامل عن عمله فاتصل الآخر بالأول .

فمعنى ما ذكره في البيت من احتجابها هو ما ذكرناه من تدرجها في هذه المراتب من أدناها الى أعلاها ، وصعودها في معراجها حتى بلغت منتهاها ، وصعب معرفة ذلك ، وغمض الأمر فيه إلا على من ألهمه الله تعالى أخذه من أربابه هداة الأمة ، وأبواب الرحمة .

وأما قوله : وهي التي سمرت ولم تتبرقع . فهو ما بينا من ظهور أفعالها التي تعجز عنها الأجسام عند التحقيق والبيان . ولا يقدر على إصدار شيء منها إلا بها بما هو مشاهد للعيان ، متغن عن إقامة دليل وبرهان فاعلم ذلك . وأما قوله :

وصلت على كره إليك فرعباً كرهت فراقك وهي ذات تنجع

فمراده بذلك ما تقدم ذكره من انحطاطها قسراً بحكم الاضطراب . وذلك انه لما كان منها ما أوجبناه من التخلف عن الإقرار والتسادي على الجحود والاستكبار ، أحاطت بها ظلمات الثلاثة الأبعاد ، وأوجبت (١٥) الحكمة الإلهية ، الإقصاء ، والإبعاد ، وعلم متولي أمرها أن لا مقام لها في

ذلك العالم الشريف النوراني ، والمحل القلسماني الروحاني ، وانه لا خلاص لها من دائها الملازم لنواتها إلا بمرور الأزمان ، وحركات الأفلاك ، وامتزاج الأركان ، فجعل بعضها لبعض إله ، ورتبها في مراتبها منفعة بمقتضى العدل وأفعاله ، وذلك طريق الإكراه والإجبار الذي ليس له في شيء منه ، تصرف بإرادته ولا اختيار ، منقاسة فيه الى الكمال الأول الجسماني الذي هو الشخص بالقالب الإنساني وذلك معنى قوله : وصلت على كره إليك ، وهو بالحقيقة إكراه بين تخييرين وعشرين يسيرين ، وما يعقلها إلا العالمون . فسبحان من بدأ خلقه بالتخير إيجاباً للعدل ، وبه عقب . وجعل الجبر متوسطاً بينهما لما رآه في الحكمة أولى وأوجب ولا إله إلا هو رب العرش العظيم .

وأما قوله : فربما كرهت فراقك وهي ذات تفجع . فمعناه أن جميع النفوس الخيرة والشريرة تكره الموت . فأما النفوس الشريرة فإنها لما أنست بالعالم الطبيعي الحيواني ، والاستغراق في بحر الهويoli الظلماني ، ونسيت ما فارقت من العالم الشريف الروحاني ، وخفي عليها حالها ، واستتر عنها مبلؤها وما لها ، تمتعت بهذه الحياة الدنيوية الفانية ، واختارت التثبت بهذه الأجسام البالية وكرهت الموت ، جهلاً منها بما تصيره (١٦) إليه ، وخوفاً مما تقدم عليه . وأما النفوس الخيرة ، فإن أولياء الله لما تحققوا ما وقعوا من هذه البلية ، وعرفوا ما كان من الذلة الموجهة لتلك الخطيئة ، وندموا على ما كان وفروا من أمورهم ، فلاذوا بالمتاب ، وغنموا اكتساب الخيرات بآلة هي الجسم ما داموا في محل الاكتساب . فلذلك كرهوا الموت ، وقد بين ذلك صاحب الرسائل (ع) فقال في كتاب مجالس التنظف لظاهرة النفوس قولاً أوردناه ههنا بكلامه لما يشتمل عليه من المعاني الدقيقة ، والحكمة الغامضة العميقة التي تمار فيها ثواباً بالأفكار ، ويلوح من خلال الفاظها للبصائر سنا الأنوار . وهو : اعلموا أيديكم الله وإيانا بروح منه أن الموت مكروه عند كافة الناس ، فكل يكره نزوله ويشق عليه حلوله ، لا لعله واحدة بل لعل مختلفة . فالعلة التي لأجلها يكره أولياء الله الموت غير العلة التي لأجلها يكره أعداء الله الموت .

وقبل أن نذكر شرح ذلك ، فلنقدم مقدمة تكون تنبيهاً وتوطئة لما أوردناه فنقول : ان النفس الناطقة في الإنسان خصت بثلاثة أفعال من الأفعال الشريفة الحسنة اللطيفة منها تأدية النفس بمشاركة البدن وهو النطق الظاهر للحس ، أعين العبارة عن نطق الناطق ، والإشارة بالكلام الجاري على اللسان بالكلام المصور في الجنان . وبالجملية الإعراب عن الضمير (١٧) والإبانة عن ذات الصدور ، وصنف ما تؤديه بقوة الفكر والروية لاستخراج الأمور الخفية بالقياس على الأشياء الظاهرة الجلية ، والاستنباط للمعاني الدقيقة المستورة . وصنف منها تؤديه بقوة الرأي والتدبير ، وتحصيل الأمور ، والتقدير ، هو إيثار أفضل ما في طريق الامكان ، واختيار خير ما في حد الجواز . فهذا تعلم أن ذاتها وإن وصفت بالوحدة فهي من جملة قواها النطق الظاهر وهو اللفظ بالكلام والعبارة . باللسان ، والإعراب عن الضمير ، وأشر قواها وأخصها الاختيار لأفضل ما هو في حد الجواز وإيثار خير ما هو في طريق الامكان . وهذه القوة تصير عارفة بذاتها ومعرضة لها إلى معاني ما يخصها ، ومميزة بحسن اختياراتها ، ومحصلة لما اقتنت في ذاتها ، ومرفقة لها إلى أشرف الاخلاص ، ومعرفة إلى النجاة والخلاص .

ثم بهذه القوة تصير مدبرة للأنفس الناقصة ، ومفضية عليها العلم والحكمة ومستخرجة لها بالتدرج والترقية والتمرين والتوطئة الى أشرف الفضيلة ، وحقيقة الوسيلة وأفضل رتبة فيها وأعلى درجة منها وهي النبوة ، ورتبة الرسالة وقبول الوحي ، والاطلاع على أسرار الغيب وهو آخر درجة تبلغ اليه النفوس البشرية ، والأشخاص الأنسية (١٨) وهو الإشراف على حقيقة الحق ، والواسطة بين الخالق والخلق . ومتى سعدت بها نفس من النفوس ، وأناف عليها شخص من الأشخاص سميت حينئذ نفساً مشقة ، وروحاً مقدسة ، ورسولاً ، ونبياً ، وسفيراً ، وأمينا ، ومحدثاً وملهماً ، وولياً ، وصفيّاً ، وصديقاً ، وبصيراً موقفاً لإيثار المحامد المنجية ، ومعصوماً من الزمائم المردية ، وصار داعياً الى الله تعالى وإلى مرضاته ومبلغاً لكتبه ورسالته ، ومنهياً على اسرار غيبه ، ومبيناً لغوامض كتبه ، وقائماً بين الله وبين عباده ومجاهداً في الله حق جهاده اعلاناً واسراراً وكتماناً واطهاراً وإنذاراً . ومبيناً

للناس ما نزل اليهم ومعرفاً لهم ما فرض عليهم كما قال جل من قائل : ﴿ وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم ﴾ ^(١) وقال تعالى : ﴿ وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ولعلهم يتفكرون ﴾ ^(٢) . ثم من بعدهم الخلفاء الراشدون والائمة المهديون الذين يقضون بالحق وبه يعدلون . ثم من بعدهم علماء الأمم وامناء الملل واولياء الله تعالى الأبرار ، والابدال ، والأخيار ، والحكماء الإلهيون والفلاسفة الربانيون ، ثم الفضلاء المبرزون والعقلاء المخلصون ، ثم عامة الناس ودعاتهم ، ثم البهائم ذوات القوائم الأربع ، ثم الحيوانات ثم الأشجار ، والنبات ، ثم الأجسام والجملادات ، الى آخر الموجودات المميز لها كلها على اختلاف صورها وتباين فنونها وحركاتها ، وهو المسك لمراتبها الى خصائص (١٩) درجاتها كما قال عز وجل : ﴿ الله نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ ^(٣) وقوله : ﴿ اِنَّ اللهَ يُمَكِّنُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ اِنْ تَزُولَا ﴾ ^(٤) . فالنفوس متفاوتة في قبول هذا النور ، فاکثرها قبولاً للملائكة المقربون ، ثم الأنبياء المرسلون ، ثم الائمة والأولياء ، والابدال ، والحكماء ، والفضلاء ، والعلماء ، ثم الأمتل فالأمتل ، والأقرب فالأقرب ، فالموجودات كلها حصلت محفوظة معقولة مضيئة منيرة بتبليغ هدايته الشائعة السارية الفائضة الجارية في عالم-العلو والسفل ، والكبير والصغير ، ويزيد هداية البرية ، ان أوجد الجواهر كلها مهتدية للمصالح ، مقيمة لها طلبية للبقاء بقدر ما كان في إمكان كل واحد منها مظهراً لما في قوته الى الفعل . أي ان كل شيء ينير بهذا النور ، ويبصر به ما هو خير له ، وانها تنزل منزلة الحياة للجواهر التي لها قوة الإحساس ، وانما هي تكسب الجواهر فضيلة النفوس الناطقة ، والسكون ، والطمأنينة الى مدركاتها ، وكذلك شوقاً نحو الإدراك والاحساس حتى تستكمل القوة البشرية في حال النوم فضلاً عن يقظته . فاما إظهار قوة الفعل فتسميه الحكماء جود الله ، واما طلبية للبقاء فتسميه الحكماء

(١) سورة ابراهيم آية ٤

(٢) سورة النحل آية ٤٤

(٣) سورة النور آية ٣٥

(٤) سورة ٣٥ آية ٤١

تقدير الله ، واما الاهتداء للصالح فتسميه الحكاء حكمة الله ، وهذه الثلاث باجمعا تسمى سياسة الله ، والعالم يحفظ معقول على قوامه ونظامه بكمال سياسته او بجلوه (٢٠) وتقديره ، وحكمته ، فكل واحد من سائر الموجودات يفعل بهذه الهداية النيرة لذاته التي هي الاهتداء للمصالح واخراج ما هو بالقوة الى الفعل .

وطلب البقاء ثلاثة افعال احدها راجع الى صورته ، والآخر الى مادته ، والثالث الى استعمال ذاته وعينه المركبة منها ، فيفعل بصورته فيها دونه ، ويقبل بمادته عمل من فوقه ، والثالث الى استعمال ذاته وعينه المركبة منها ، فيفعل بصورته فيها دونه ، ويقبل بمادته عمل من فوقه ، وتستكمل بعينه ذاته ، أعين يستكمل بهذين ذاته ، وعينه إذ هي الحاصل بين الطرفين والواسطة بين الحاشيين يأخذ من كل واحد منها بنصيب ، فلا هو منفعل محض ، ولا هو فعال محض ، بل هما جميعاً . فاذا تقرر هذا قلنا : أن هذه الأمور الإلهية النيرة لكافة البرية عامة ، فهي المشوقة للنفوس البشرية خاصة الى اكتساب ما هو مختص بها من الأفاعيل التي بينها فيما تقدم ، وهي راجعة الى متمين اتمام تفاعلها بمشاركة البدن او تفاعلها بذاتها متفردة مجردة عن البدن ، فالذي تفعله على الانفراد ثابت لها على الدوام ولا يفوتها بحال لأنه لا سبب لذلك غير ذاتها وخاصة صفاتها . فهي لا تحتاج في ذلك الى غيرها ، ولا يحول امر بين الفعل وبينها ما دامت مطلقة من الرباط ، معرفة من الدنس ، وليس كذلك المشتركة التي تكسبها بوساطة البدن ، فهي تختنم ذلك وتنتهز وتتمنى طول املها لتكتسب بوساطة افعالها ، وتعني الفضائل الحاصلة بسببها (٢١) ما دام البدن مصاحباً لها ، عللة انها لا تقتدر على ذلك اذا فارقت ، وتبقى فائزة بما اكتسبته ، فهذه العللة التي من أجلها يكره اولياء الله الموت الذي هو فراق النفس للبدن ، واحبوا الحياة بها ثم اصطحابها ، وبذلك جل استعمالهم للخيرات التي لا يخافون فوتها . أعني التي يفعلونها بذوات انفسهم ، وحق لهم ان يكرهوا الموت لهذه العللة لأنهم وجدوا من هذا البدن تمكناً ومن حياته فرصة في ان يأخذوا منه ذات اليمين ، ورأوا انها تؤدهم الى الأمن والأمان والريحان ، وان هذه النفس من البدن كأنه رأس المال لها ،

وترى فيه ربحاً كثيراً وفضلاً غزيراً اذا تاخرت به احرزته فكرهت فراقه خوفاً ان يفوتها الربح المتوقع والفضل المنتظر فيه ، لأن اولياء الله يرون هذا البدن وآلات بنيانه كالترجمان المتوسط بين كلام الله تعالى ورموزاً اسواره من آياته الناطقة الصادقة وبين لغات الناس واختلاف الستهم وتباين عباراتهم ليدعوهم الى الله ، فيدلم الى التنزيل الدال عليه ما دامت معهم آلاات لهذا البدن ، فهم قادرون على ان يتلافوا القوات ، ويحيوا الأموات ، ويعتقوا العبدان من رق الشهوات وقيد الشبهات ، وحياتل المعاصي ، ويكونوا هم الموالي فيكونوا في حزب الله تعالى المفلحين ، وعباده الصالحين لملك الآخرة والولاية الباقية ، ويكونوا (٢٢) خلفاءهم يقومون مقامهم ، ويتسيبون بسبيهم ، ويحيون بالعلم والذكر انفسهم وغير ذلك مما يشاكله مما تؤديه النفس بمشركة البدن فيكون طول اعمارهم وزيادة في اعمالهم كما قال صلى الله عليه وسلم : « خير الناس من طال عمره وحسن عمله » ولذلك كان اولياء الله يكرهون الموت ، ويحبون الحياة والبقاء وبالعكس من ذلك ، كره اعداء الله الموت وذلك انهم حين وجدوا تمكناً من هذا الجسد وامهالاً من العمر اخذوا منه ذات الشمال ، فعموا عن طريق الحقائق ، وحدود البصائر ، وظنوا ان الموت لهم فناء ودثور ، وان حكم الإنسان حكم الحيوان والنبات لأنهم تأملوا امورهم وتفكروا فوجدوا النبات يتكون وينشئ ويبلغ الى غايته ومبدأ نهايته ثم يتلاشى ، ويفسد ، ويضمحل ، ويبو ويتركب مثله الجديد ، وهكذا أمر الحيوان فلما راوا ذلك ما وضعناه جعلوه قياساً على حال الانسان فقالوا ننشأ ، ونبل ونموت ، ونحى ، وما يهلكنا إلا الدهر . قال الله تعالى : ﴿ وما بذلك من علم ان يتبعون الا الظن وما تهوى الأنفس ﴾ و ﴿ إن الظن لا يغنى من الحق شيئاً ﴾ (١) . فلكذلك كرهوا الموت لأنهم اعتقدوا انه يؤديهم الى العدم الذي لا وجود معه ولا حياة سواه ، وبعضهم أقروا بالمعاد قولاً ولا يعتقدون حقيقته ، يقولون بأفواههم ما ليس في (٢٣) قلوبهم يأسوا من رحمة الله لما اخذوا ذات الشمال ، فنفوا عن باب الله ، وحصلوا محجوبين عن ربهم ، لا يعرفون

(١) سورة يونس آية ٣٦

سوى الحياة الدنيا . فيكرهون مفارقتها ويرون الموت يؤديهم الى الفساد ، ومنهم من يقر بالمعاد بالاستئتم من غير تصور عنهم له بقلوبهم ولا معرفة بحقيقته في عقولهم . فإقرارهم بإيمان وتسليم لقول الأنبياء عليهم السلام وتقليدهم فيما يقولون . فهم واقفون بين الحول والقوة واليأس والطمع ، لا يعرفون كيف يكون عاقبة امرهم وخاتمة عمرهم ، فهم يكرهون الموت لكونهم لا يتحققون على ماذا يردون ، ولا إلى أي حال ينقلبون ، ومنهم من يركن الى الدنيا ويميل الى ظواهر امورها وينخدع بزخرف غرورها ، يألف شهوات هذا البدن ولذاته الحاصلة لهم بطرق الخواص ، ويكرهون الموت لما فيه من مفارقتها وانقطاع لذاتها ، وانصرام شهواتها . وبالجملة فالولي والعدو يكرهان الموت ونحشيان الفوات ، ويكونان من مفارقة هذا الجسد على حشرات وغصص ، أما الولي فيرى بمفارقة فوت الأرباح ، والمنافع الحاصلة بتوسط البدن والخيرات التي هي باشرائه اليه واصلة . والعدو يرى خسارة الحياة ، وهجوم وفاته وتواتر نأسفه وحسراته على ما ضاع منه ولم يعمل الخلاص فيه .

واعلموا أيذككم الله تعالى وإيانا بروح منه أن جميع أنواع الحيوانات تكره (٢٤) الموت وتحب الحياة ، لما عينا في أول الفصل ، ولما سوف نذكره في آخره أيضاً . وذلك أن محبة الحيوانات للحياة وكراهيتهم الموت علتين : أحدهما ما يلحق نفوسهم من الأوجاع والآلام ، وأجسادهم من البلاء والفساد عند الموت . والعلة الأخرى ما في طباع الموجودات وغرائز جواهرها من المحبة للبقاء والهرب مما يؤديها الى الفناء كما بينا فيما سلف . وإن ذلك هداية الله السابقة السارية في جميع الموجودات .

واعلموا أن العلة في كون هذين الحالتين في جبلة الخلقة وعزيرة جوهرها . أعني محبة البقاء وكراهية الفناء ، فهو من أجل أن الباري جل ثنائه لما كان محدث الموجودات وسبب الكائنات ، ومبقيها ، ومكملها ، وهو أبدى الوجود دائمه ولازمه جعل في جبلة الخلقة ، محبة البقاء الذي هو الوجود وكراهية الفناء الذي هو العدم . فهم ينجذبون بالطبع شوقاً الى البقاء وهرباً

من الفناء ، ولما كان قبول الوجود ضرباً من الحكمة - أعني التي بها خرجوا من العدم الى الوجوده جعل يبالغ حكمته سبب بقائهم ضرباً من الحركة - أعني التي بها طلب البقاء والهرب من الفناء . فكانت هذه المحبة والكرامية داعية للنفوس الى طلب المواد والأسباب والأمور التي بها يتم بقاؤها وبلغها إلى أتم الغايات وأبلغ النهايات .

واعلموا أن عامة الناس أشد كراهية للموت من غيرهم وذلك ان كثيراً من الناس لا يتحققون أمر متقلبهم ومثواهم وكيف معادهم (٢٥) ومأواهم ، لا يدرون عاقبة عمرهم وإلى ماذا يصير مرجعهم ، فيكونوا أشد كراهية للموت من غيرهم . هذا قوله قس . وكفاية بياناً لمعنى قوله قس .

وربما كرهت فراقك وهي ذات هجع

والحمد لله الذي منّ علينا بهدايته وأوليائه ، وحمانا من الوقوع في حبال
أعدائه حمداً كثيراً دائماً سرمداً .

أنفت وما أنست ولما واصلت الفت مجاورة الخراب البلقع .

فمعناه ما تقدم شرحه في الفصل الذي قبل هذا الباب من إفتها من عالم الأجسام بعد الإلفة وميلها إلى خز عبلات الطبيعة الأتفة المهلكة لها .

وقد ضرب صاحب الرسائل (ع) ذلك مثلاً ، أشار به الى ما كان من مفارقة النفوس لدار البساط الروحانية ومقارنتها للهيكل المركبة الجسمانية ، وأنسها بعد النور والوحشة وصبوها اليها بعد التحير عند الوقوع فيها والدهشة . وأوردناه هنا مجملًا لما يحتوي عليها من الدلالة الشافية ، والحكم الجلية والوافية ، والإشارات الواضحة في معنى المبدأ والمعاد والتنبيهات الكافية لذوي الصلاح والسداد وهو قوله (ع) في رسالة بيان اعتقاد اخوان الصفاة : ذكروا انها كانت مدينة على راس جبل في جزيرة من جزائر البحر مخصبة كثيرة النعم ، مرخية البال ، طيبة الهواء ، عذبة المياه ، حسنة التربة ،

كثيرة الأشجار ، لذينة الثمار ، كثيرة اجناس الحيوان على (٢٦) حسب ما تقتضيه تربة تلك الجزيرة وأهويتها ومياهها . وكان اهل اخوة بعضهم لبعض ، وبني عم من رجل واحد ، وكان عيشهم أهنأ عيش ، وكان يتجدد ما بينهم من الود والمحبة والشفقة والوفق بلا تباعض ولا حسد ، ولا شيء من العداوة وانواع الشرور مما يكون بين أهل المدن الجائرة المتضادة الطباع ، المتأخرة القوى ، المتبينة الآراء ، القبيحة الأعمال ، السيئة الأخلاق ، وكانوا مستقيمين في الأخلاق . ثم ان طائفة منهم ركبوا البحر فانكسر بهم المركب ، ورمى بهم الموج الى جزيرة اخرى فيها جبل وعمر ، وفيها اشجار عالية وعليها ثمار موفورة ، وفيها عيون غائرة ، ومياه كلرة . وفيها مغارات مظلمة وسباع ضارية ، وعامة اهل تلك الجزيرة قردة . وكان في بعض جزائر البحر طير عظيم الخلقة ، شديد القوة قد سلط عليها كل يوم وليلة ينقض عليها ويخطف من تلك القردة عدداً ثم ان أولئك النفر الذين نجوا من السفينة انصرفوا في تلك الجزيرة وفي أودية الجبل يطلبون ما يقتاتونه من ثمارها لما لحقهم من الجوع والعطش ويشربون من ماء تلك العيون ، ويستترون بأوراق الشجر . ويأوون بالليل الى تلك المغارة ويتقون فيها من الحر والبرد ، وانست بهم تلك القردة وانسوا بها ، إذ كانت اقرب السباع شيئاً بصورة الإنسان ، فولعت بهم (٢٧) اناث القردة ، وولع بها منهم من كان به من الشبق ما حمله على اناثها فحملت منهم وتوالدوا وتناسلوا وكبروا ، وتمادى بهم الزمان واستوطنوا تلك الجزيرة ، واعتصموا بذلك الجبل . وألفوا تلك الحال ونسوا بلادهم ونعيمهم وإهاليهم ، وجعلوا يبنون من حجارة الجبل منازل ، ويحرسون ويدخرون في جميع تلك الثمار ، ويتنافسون على اناث تلك القردة ، ويغبطون من كان له حظاً منها وتمنوا الخلود هناك . وانشئت بينهم العداوة والبغضاء ، وتوقدت بينهم نيران الحرب ، ثم أن رجلاً منهم رأى فيما يرى النائم كأنه قد رجع الى بلده التي خرج منها . وان اهل بلده لما سمعوا بمجيئه خرجوا واستبشروا واستقبلوه خارج المدينة ، فأروه قد غيره السفر والغربة وكرهوا ان يدخل على تلك الحال . وكان على باب تلك المدينة عين ماء ، ففسلوه وحلقوا شعره وقصوا اظفاره ، والبسوه ثياباً جدداً وطيبوه ، وحملوه على دابة ، ودخلوا به

المدينة . فلما رآه اهل المدينة استبشروا به وجعلوا يسألونه عن أصحابه وسفرهم ، وما فعل الدهر بهم ، وعن حال بلدهم وأهلهم ، والنعمة التي كانوا فيها . واجتمعوا حوله يتعجبون منه ومن رجوعه بعد اليأس وهو فرح بهم وبما فجأه الله تعالى من الغربة ، وذلك الفراق ومن صحبة تلك القردة وتلك المعيشة النكدية (٢٨) وهو يظن ان ذلك جميعه يراه في البقطة ، فلما انتبه ان هو بين تلك القردة ، فاصبح حزينا منكسر البال ، زاهداً في ذلك المكان مغتماً مفكراً راعياً في الرجوع الى بلده . فقص رؤياه على اخ له ، فتذكر ذلك الأخ ما انساه الدهر ، فتشاورا فيها بينها واجالا الرأي وقالوا : كيف السبيل الى الرجوع ؟ وكيف النجاة ؟ فوقع في فكرهما وجه الحيلة بأن يتعاونوا ويجمعوا من خشب تلك الجزيرة ويصنعوا مركباً في البحر ، ويرجعوا الى بلدهما . فعقدا بينهما عقداً وميثاقاً ان لا يتخاذلا بل يجتهدان اجتهاد رجل واحد ، فلما عزموا ، فكروا بأنه لو كان لهما ثالث لكان اعون لهما في ذلك ، وكلما زاد عددهم كان ابلغ في الوصول الى مطلبهم ومقصدهم . فجعلوا يذكران اخوانهم الذين خرجوا من بلدهم ويرغبون في الرجوع ويزهدونهم في المقام حتى التأم اليهم جماعة من القوم ان يبنوا سفينة ويركبوا فيها ويرجعون الى بلدهم فيبنوا هم في ذلك دائبون في قطع الأشجار ، ونشر الخشب لبنان السفينة ، إذ جاء الطائر الذي كان يخطف القردة ، فاخطف رجلاً منهم فطار به في الهواء ليأكله ، فلما امعن في طيرانه ، تأمله ، فإذا هو إنسان ليس من القردة التي اعتاد أكلها ، فمضى طائراً حتى صار على الجزيرة التي منها ، فطرح به على سطح بيته وخلاه . فلما تأمل الموضع فإذا هو في بلده ومزله فجعل يتمنى لو ان ذلك الطائر يخطف (٢٩) كل يوم من اخوانه واحداً بعد واحد ويرده الى بلده كما فعل به .

وأما اولئك القوم بعد ان اختطفه ، جعلوا ييكون عليه ، ويحزونون عليه . ويقومون محزونين على فرقه لأنهم لا يعلمون ما فعل به ذلك الطير ، ولو علموا به لتمنوا ما تمناه . وهكذا ينبغي ان يكون اعتقاد اخوان الصفاء فيمن سبقته المنية قبل صاحبه لأن الدنيا تشبه بتلك الجزيرة وأهلها يشبهون القردة . ومثل الموت مثل ذلك الطائر ، ومثل اولياء الله مثل القوم الذين انكسر بهم المركب ، ومثل الدار الآخرة مثل تلك الجزيرة التي فيها بلدهم وأهلهم .

هذا قوله (ع) قد بين معه ما اشتمل عليه البيت المقدم ذكره فاعلم ذلك .
وأظنها نسيت عهدودا بالحمى ومنازلا بفراقها لم تقنع .
فهو تأكيد لما ذكرناه من ارتباطها في عالم الجسم ، ونسيانها للعالم اللطيف
محل المصطفين الأخيار من الملائكة الكرام كما تقدم ذكره في الحكاية الموردة في
الفصل الذي قبل هذا الفصل . ونسيان أولئك القوم الذين انكسر بهم
الركب ووقعوا في تلك الجزيرة ، ونسوا مدينتهم التي خرجوا منها ، ونشأوا
فيها وما كانوا عليه من النعم الكاملة والراحة الشاملة . وفي بعض ذلك كفاية
في هذا المعنى .

حتى إذا حصلت بهاء هبوطها من ميم مركزها بذات الأجرع (٣٠)
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت بين المنازل والسطوع الخضع .
فمعناه تكرار الشرح فيه من قضية الهبوط والتعلق بالجسم المكنى عنه
بناء الثقيل عند السقوط والبلوغ الى المركز الذي هو الأرض البسيط والقبض ،
فاعلم ذلك .

نيكي اذا ذكرت عهدوداً بالحمى بمدامع تهمي ولما تفلع
وتظل ساجدة على الدمن التي درست بتكرار الرياح الأربع
فذلك كناية عما لحقها من الندم والتحسر على ما فاتها من حقيقة الوجود
إذا حصلت في حيز العدم . وبهذه الندامة الحاصلة لذلك ، تكون ارتقاءها في
درج الصعود وتعلقها بحبل الحياة الممدود ، والتزامها بأرباب الهداية من
الائمة والحدود سلام الله عليهم .

إذ عاقها الشكل الكثيف وصدها قفص عن الأوج الفصيح الأرفع
وغدت مقارفة لكل مخلف عنها حليف الترب غير مشيع .
فذلك إشارة الى الجسم الكثيف المظلم الذي فارقتة والهيكल الظلماني
الذي ارتبطت به ، فسكنته ، فعاقها عن الرجوع الى عالمها الشريف ، والعودة
الى محلها الذي فارقتة النوراني اللطيف وقوله : حليف الترب غير مشيع . يعني

عودته الى الأرض التي كان فيها ونشأ عليها ، واستمد غذائه منها إذا عادت النفس الى محلها ، ورجعت أجزائها الى كلها فائدة بالسلامة ، حاصلة في دار المقامة كما قال بعض الحدود :

إذ كل جنس لاحق بالجنس (٣١) من صدف يبقنى بدار الحس وجوهر يلحق دار القدس .

الحقنا الله بوالينا وحشرنا في زمريهم ، ولا حرمنا مقبول شفاعتهم ، والكون في جملتهم بفضلهم وكرمهم ؛

حتى إذا قرب المسير الى الحمى ودنا الرحيل الى الفضاء الأوسع .

مقصوده بتلك وصول هذه الحياة الهولائية الى المقامة البشرية والصورة الإنسانية التي هي آخر الوجود الذاتي ، واول الوجود الصوري بعد ان جاورت الصراط المنكوس ، والصراط المعوج المنحني ، وصارت واقعة على الصراط المستقيم متهيئة . فان قارنها التوفيق للدخول في ابواب جنان النعيم والصعود في سلم النجاة ، نالت الكمال الثاني فائزة بالسيحان في الفضاء الأوسع القدساني الروحاني فاعلم ذلك .

سجعت وقد كشف الغطاء فابصرت ما ليس يدرك بالعيون المهجع

فهو انه لما انتهى به السير الى هذه الرتبة التي هي آخر ابواب عالم الكون والفساد ، وحصلت في دائرة الوجود بامتثال طاعة امة الرشاد ، وصعدت في المراقي النفسانية ، واطلعت على مراتب الحدود الجسمانية والحدود الروحانية القدسانية ، وانتقشت ذاتها بالعلوم ، واتضح لها على قدر مرتبتها كل محبوب عمن دونها من ذلك مكتوم . وانكشف لها الغطاء عن مكونات السرائر وبرح لها (٣٢) الخفاء ، فمقت مستوراتها بعيون البصائر ، فانتبهت حينئذ من نوم الغفلة ، واغتنتم الفرصة في اقتناء المعارف في زمن المهلة ، ونطقت بلسان الحكمة والاعتبار معبراً عن مضمون الجنان ، متشوقة الى اللحوق بالصالحين من أشكالها وإخوانها بقول الشاعر :

وابرح ما يكون الشوق يوماً اذا دنت الديار من الديار

وكما قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع): ولو كشف الغطاء ما ازددت إلا يقيناً ولتحققت ما عند الله تعالى له عن الزلغى والقربة ورفيع الدرجة وسامي الرتبة، قال عند وقوع الضربة، فزت ورب الكعبة. وكما قال بعضهم، أعني السلطان الأجل الخطاب بن الحسن أعلى الله قدسه، من جملة قصيدته:

يقضي أوبتي ودائي
 فيا شجبي العواقب عن مأربي
 عدمتك بن ما انت من قرنائي
 صحبتك إذ عيني على غشاوة
 فلما أنجلت فرغت عنك وعائي
 فهل لك من بين يفرق بيننا
 فراق ثقال قاطع وعناء
 ويلحق منا كل جنس بجنسه
 وشبهة من تربة وسماء
 وانسي لأرجو ذلك والله كافلي
 بتبلغ أمالي ويقل رجائي (٣٣)
 واعلم علماً ليس بالظن الذي
 إليه معادي عند كشف غطائي
 وما أنا لاقٍ من نعيم متى أرم
 له الوصف يعجز فكرتي وذكائي .

إلى آخر ما ذكره من هذه القصيدة فهذا معنى ما ذكره في البيت فاعلم ذلك .

وأما قوله قدس الله سره:
 فغدت تغرد فوق ذروة شاهق والعلم يرفع قدر من لم يرفع
 فنقول: انه قد سبق تفسير هذا البيت في الذي قبله ، يعني ما لوح به

من تغريها وسجعها وانه عبارتها عما اطلعت عليه من العلوم الربانية ،
 ووصلت الى معرفته من الأسرار الغامضة والحقائق واشتياها الى الحقوق
 بأمانها المتجربين ، وقرىها المفارقة أصداد الدين المتمردين بذروة شاطئ ، يعني
 ما انتهت اليه من الكون في هذه القامة الألفية المشابهة للذوات الأولى
 الإبداعية ، وتدرجت منه في مراتب الحدود ، وصعدت في مراقبة من منازل
 الصعود فاصبحت في الذروة العالية منه حائزة الكمالين الذاتي والصوري ،
 متشوقة للظهور بالمقام الأشرف النوراني والشبح الأفضل الكافوري فيتطلع منها
 إذ ذاك نور النور ، ويتحل بها الحق عند الظهور . وأما قوله : والعلم يرفع
 قدر من لم يرفع . فكيف لا يكون ذلك كذلك وهو المغناطيس الأكبر الجاذب
 للنفوس (٣٤) الشريفة الى دار المعاد الحافظ لذواتها من التلاشي والفساد ،
 والصايغ لها صبغة الله الحسنة البهية الملحق لها الى انوار العالم الأعلى ،
 المشرقة المضيئة ، السالب عنها العادات الردية ، والأخلاق البهيمية ، المكسب
 لها الشيم المرضية الملكية المجوهر لذاتها بعد ان كانت في اعداد الأغراض
 القاضي بدوام السعادة وبلوغ أقصى الأغراض المرقى لها الى جوار الملك
 الجبار ، الموصل الى جنة التأوى ، آمنة من الشقاوة والحسارة المورد على مرور
 الدهور والأعصار ، جبل الله المتين الذي من اعتصم به فاز ونجى وعروته
 الوثقى التي من استمسك بها خرج الى ضياء الأنوار من دياجير الرحى .

قال مولانا علي بن أبي طالب (ع) إذا أرذل الله عبداً ، حظر عليه
 العلم وقال : ما اعطى الله عبداً إلا مستنقذه به يوماً ما به سبق السابقون في
 القدم وببركته يخرج المتأخرون الى الوجود من مضار العدم ، وهو الإكسير
 الأكبر ، والعمود الأشرف الأنور ، فقدره لا يحيط به صفة الواصفين وفضله لا
 يرتقي الى حله اوهام العارفين . وأما قوله :

سام إلى قعر الحضيض الأوضح .

فبقول : إنا قد أوضحنا سبب هبوطها فيما تقدم من الكلام ،
 وانحصارها في مضائق عالم الأجسام ، وان ذلك يتخلفها عن الاعتصام بدرجة
 (٣٥) العالي عليها ، وتأخرها عن الالتزام بالطاعة لمن ألزمت طاعته وندبت

اليه ، فحجبها ذلك عن الاتصال لقسطها من الكمال الثاني وأوجب خروجها الى العالم البائد الفاني ، وفيما سبق من ذلك غني عن تكراره . واما قوله :

ان كان اهبطها الإله لحكمة طويت عن الغز اللبيب الأروع

فإننا نقول : قد تقرر القول بالسبب الموجب لهبوط ما هبط من المحل العالي ، وإنحداره مثبثاً بعالم الجسم الكثيف البالي ، وما كان من تحنن عقول عالم الإبداع ، وعطفها عليه بالشفقة واسراء مواده الشريفة اليه لتكميل تناقصه ، وإصعاد ناكسه ، وإفادته ما فاته من الكمال الذي به تمام جوهره ، واستماعه منه ما حجبه عنه سابق زلته ، وعظيم نكره على ما ذكرناه في الايات التالية لهذا البيت ، وهذه الحكمة التي طويت عن ألباب الخلق فلا يوصل لها من ألسنة أولياء الحق ، وأرباب الصلوق ، ولا يعرفها إلا من منوا عليه بها من المستحقين ولا يشرب صافي معينها إلا من أرشدوه من أوليائهم المحققين ، فاعلم ذلك واما قوله :

فهبوطها لا شك ضربة لازب لتعود سامعة لما تسمع وتكون عالمة بكل خفية في العالمين وخرقها لم يرقع

كأنه يريد بذلك ما سبق به القول مما يتصل بذاتها من العلوم المكنونة (٣٦) والحكم المصونة ، التي بها كمال جوهرها وشرف عنصرها واطلاعها من اسرار العالمين عالم الكثافة وعالم الصفاء على ما كان عندها في حد الاستتار والخفاء قبل ان يرقع بالوصول اليه خرقتها ، ويعيق بالاطلاع عليه رقعها فاعلم ذلك . واما قوله :

وهي التي قطع الزمان طريقها حتى لقد غربت بعين المطلع

فإنه عني بذلك ، أنها لما دخلت تحت أحكام الزمان ، وحركات الأفلاك ، واختلاط الأركان ، اتحدت بقوى العناصر والأمهات ، واتصلت بالمزاج والممتزج الى اول المولدات وهي رتبة المعدن التي كني عنها بمواضع الطلوع والأفول ، بكونها آخر ما فصل إليه عند الانحدار والنزول ، ومنها

طلوعها عائدة الى موازاة الأوائل . وذلك ما قصده بقوله :

حتى لقد غربت بعين المطلع

وقد ذكره سيدنا حميد الدين قدس الله سره في كتاب (معالم الدين) عند ذكره أول مراتب المعدن هو الجص، بقوله: وذلك حين بدت الطبيعة بانعكاس راجعة إلى موازاة الأول. وعلى ذلك بنى الشيخ الأجل علي بن الحسين بن الوليد أعلى الله قدسه في رسالته المعروفة (بالضلع) وذلك انه جعل الضلع الأيمن من المثلث الذي اثبت فيه طريق الهبوط بالذوات، وجعل الضلع الأيسر منه طريق الصعود (٣٧) بالصورة، وجعل قاعدة المثلث موضع المواليذ، وهي آخر الانحطاط وأول الارتقاء فرتبة المعدن منه التي هي أول رتبة حيثنذ بموضع الغروب وعين المطلع.

قال سيدنا حميد الدين ابو علي باب الأبواب اعلى الله قدسه في كتاب (الذات والصورة) فيما تقدم معناه : ان العالم المجبور ذوات بلا صورة ، والعالم المختار صور بلا ذوات ، وما بينهما ذوات وصور بالذوات . كان انحدارنا من ذلك العالم الى هذا العالم ، وبالصور صعودنا من هذا العالم الى ذلك العالم ، فاعلم ذلك . واما قوله :

فكأنها برق تألق بالحمى ثم انسطوى فكأنه لم يلمع

فإنه عني بذلك صفة حالها لما ظهرت بالقالب البشري ، وشخصت بالهيكل الآدمي ، ومدة عمرها ودنو زوالها ، واختلال تركيب جسمها ، ووشيك انحلاله ممثلاً بذلك لموع البرق وسرعة اضمحلاله ، ومنهياً للسابقين على اكتساب الزاد ليوم المعاد ، والمساورة الى فعل الخيرات ، والاجتهاد ، وذم النفس الغضبية عن الأخلاق المذمومة ، والأفعال الردية التي هي حقيقة الجهاد ، وعزمها على اعمال العبادات ، واقتناء الباقيات الصالحات ، والتجمل برياء التقوى الذي هو الجمع بين العبادتين العلمية والعملية ، والمالاة لأولياء الله وحدودهم عليهم السلام الذين هم خير (٣٨) البرية ، لتفوز في آخرتها بالنعم السرمدية والإفاضات العقلية والمسار الأبدية . فيجب على كل عاقل

حازم ليب ويقظان كامل اديب انتهاز فرصة هذا العمر اليسير ، واغتنام مدة هذا المهل منه ، القصير الذي شبه بالبرق لسرعة انقضائه وذهابه وأزوف اجله المنتظر ، واقترابه قبل ان يسترد العارية مصيرها ، فتقع الندامة ، ولات حين ندم ، ويقبض الأنفس من اليه مصيرها ، فيقدم المرء من اعماله على ما قدم وقد فات المستعقب ، فلا معتب حينئذ ، وضاعت المذاهب ، فلا مذهب يومئذ .

نسأل الله ان يهتم لنا ولكافة المؤمنين بما ختم به لأوليائه المقربين وان يجعلنا من الذين تتوفاهم الملائكة طيبين ، وان يبيننا عن القوم الذين ظلموا انفسهم فلا تنفعهم معذرتهم ولا يستعتبون .

ونحن نختم هذه الرسالة بالحمد لله على الأئمة المتواليه ، ونعمه المتواترة المتتالية ، وبالصلاة على سماء الحكمة العالية محمد المبشر به في الأمم الخالية ، وعلى وصية مولانا علي بن ابي طالب الهالك فيه الغالية والقاتية ، وعلى الأئمة من ذريتهما الحافظة عيون حراستهم لحوزة الدين من آذاء المبتدعين الكلية ، شمس الحق المشرقة وانواره المتتالية ، وعلى مولانا وسيدنا الإمام الطيب ابي القاسم امير المؤمنين الكاشف علومه أذى الشبهات عن نفوس أتباعه الجالية وسلم (٣٩) تسليماً كثيراً كثيراً ، وعدداً غفيراً ، حسبنا الله ونعم المولى ونعم النصير ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ، اللهم صل على محمد وآل محمد كما صليت على ابراهيم وآل ابراهيم انك حميد مجيد .

تمت الرسالة المفيدة في شرح ملغز القصيدة . تأليف سيدنا الملك القدساني علي بن محمد بن الوليد أعلى الله قدسه ، بخط العبد الحقير الدليل وأقل عبید سيدنا ومولانا شمس الدعاة المطلقين ، نائب آل طه محمد يس ، سيدنا ومولانا ابن محمد طاهر سيف الدين صاحب . أطال الله بقاءه الشريف وعمره المنيف ما لاح النجم الساطع بين العالم اللطيف عون على امير الدين .

كودهرا والا في مهيء يوم الجمعة في يوم العشرين من شهر جمادي الأول سنة ١٣٧١ سلام الله على مهاجرها بحق محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين وآله صلوات الله عليهم اجمعين .

هذه القصيدة العينية التي شرحها احد دعاة الباطنية بأسلوبه الباطني العامر بالرموز والإشارات التي تختفي بدقة تحت التعاير الفلسفية العقلانية ، والمنبثقة من عالم العقول الإبداعية العشرة التي قال بها دعاة الإسماعيلية ، والتي يمكن ان نلمسها في تفسيرات الداعي المطلق علي بن محمد بن الوليد الانف العشمي القرشي المتوفى في شهر شعبان سنة ٦١٢ هجرية وشرحه لهذه القصيدة العينية .

ويمكننا ان نستنتج من شروحاته هذه انه عنى رمزاً الى العقل الثالث الذي هو المنبعث الثاني ، أي آدم الروحاني كما يسمى في العرف الديني الذي اهبط نتيجة لخطيئة ارتكبتها اثناء عملية الإبداع كونه لم يعترف بالسبق عليه في التوحيد والتجديد والتنزيه للعقل الأول الذي هو السابق للعقل الثاني الذي هو المنبعث الأول الثاني باعتباره قد سبقهما ، فليس لها الحق بان يعلواه في المرتبة .

والجديد في هذه الرسالة الذي يخفى على الكثيرين من الفلاسفة والعلماء الذين حاولوا المقارنة بين العقيدة الإسماعيلية وعقيدة جماعة اخوان الصفاء ما جاء فيها من إشارات صريحة صادقة . إلا ان مؤلف رسائل اخوان الصفاء وخاصة الرسالة الجامعة ليس سوى احد ائمة الإسماعيلية ، وذلك ظاهر بين من النصوص التي اعتمد عليها مؤلف هذه الرسالة .

ولكن بعرفي واعتقادي بأن النسخ وعققي رسائل اخوان الصفاء قد شوهوا معالم هذه الرسائل وحاولوا تعصباً منهم اخفاء كل معالم التطابق والتوافق والإنسجام بين تلك الرسائل وبين المعتقدات الإسماعيلية .

والجدير بالملاحظة ان هؤلاء وعلى رأسهم الدكتور جيل صليبا الذي حقق منذ سنوات عديدة وطويلة رسالة الجامعة فنسبها ظلماً وعدواناً الى المجريطي ، والمجريطي هذا لم يكتب حرفاً واحداً منها . وكل ما فعله انه نقلها معه الى المغرب عندما كان في زيارة للمشرق بعد ان اعجب بما فيها من علوم ومعارف عقلانية . ومؤلفها معروف ومشهور اكتشفه الدكتور مصطفى

غالب عندما حقق رسالة الجامعة ونشرها بنصها الحرفي دون أي تشويه أو تحريف كما فعل جميل صليبا .

ولا أدري كيف يتغاضى العلماء ويتسامح العلم مع أمثال هؤلاء الذين يتلاعبون بكل وقاحة بتراثنا الإسلامي .

وأما المدرسة الحقيقية للعلوم الماورائية فهي مدرسة جماعة اخوان الصفاء وخلال الوفاء الذين طوروا العلوم الحقلانية وبلوروها بقلب من التشويق والحقيقة الجوهرية التي ترمز الى سر الجوهر الدفين الغامض بشروحات من سبقهم من العلماء الباطنية . فأوضحوها برموز وإشارات اقبل تعقيدا من سابقهم حتى يتفهما طالب الحق والحقيقة كل واحد منهم حسب درجات صفائه الفكري واستيعابه للعلوم الماورائية .

وقد قسم جماعة اخوان الصفاء وخلان الوفاء هبوط النفس الجزئية الى قسمين : قسم كما تقول به اصحاب الأديان السماوية ، والقسم الثاني فلسفي روحاني خاص مرتبط بالأفلاك والكواكب وتفاعلاتها . ولنتسمع اليهم ماذا يقولون عن القسم الأول : « اعلم يا اخي ، أيلك الله وإيانا بروح منه ، بأن الله جل ثناؤه ، لما اراد أن يجعل في الأرض خليفة له من البشر ليكون العالم السفلي الذي هو دون فلك القمر عامراً بكون الناس فيه ، مملوئاً من المصنوعات العجيبة على أيديهم ، محفوظاً على النظام والترتيب بالسياسات الناموسية والملكويتية والفلسفية والعامية والخاصية جميعاً ، ليكون العالم باقياً على اتم حالاته وأكمل غاياته ، كما ذكر في السفر الرابع من صحف هرمس وهو اديس النبي ، عليه السلام . وذكرناه في الرسالة الجامعة ، وأشرنا إليه في رسائلنا ، وكما سنين في هذه الرسالة . فبدأ أولاً ربنا تعالى فبنى خلقيته هيكلًا من التراب عجيب البنية ، طريف الخلقة ، مختلف الأعضاء كثير القوى ، ثم ركبها وصورها في أحسن صورة من سائر الحيوانات ، ليكون بها مفضلًا عليها ، مالكاً لها ، متصرفاً فيها كيف يشاء . ثم نفخ فيه من روحه ، ففرن ذلك الجسد الترابي بنفس روحانية من أفضل النفوس الحيوانية وأشرفها ، ليكون متحركاً حساساً دراكاً ، علاماً فاعلاً ما يشاء ، ثم أيد نفسه بقوى

روحانية سائر الكواكب في الفلك ليكون متبهاً له بها ، ويمكننا له قبول جميع سائر الأخلاق ، وتعلم جميع العلوم والآداب والرياضيات والمعارف والسياسيات ، كما مكنه وهياً له بأعضاء بدنه المختلفة الأشكال والهيئات تعاطي جميع الصنائع البشرية والأفعال الانسانية ، والأعمال الملكية .

وذلك انه قد جمع في بنية هيكله جميع أخلاط الأركان الأربعة ، وكل المزاجات التسعة في غاية الاعتدال ، ليكون بها متبهاً وقابلاً لجميع اخلاق الحيوانات ، وخواص طباعها كل ذلك كيما يسهل عليه ويتبهاً له اظهار جميع الأفعال والصنائع العجيبة ، والأعمال المتقنة المختلفة ، والسياسات المحكمة ، إذ كان اظهارها كلها بعضو واحد ، وأداة واحدة ، وخلق واحد ، ومزاج واحد يتعذر على الإنسان ، والغرض من هذه كلها هو ان يتمكن للإنسان ويتبهاً له التشبه باله وباريه الذي هو خليفته في أرضه ، وعامر عالمه ، ومالك ما فيه ، وسائق حيوانها ، ومربي نباتها ، ومستخرج معادنها ، ومتحكم ومتسلط على ما فيها . ليدبرها تدبيرات سياسية ، ويسوسها سياسة ربوبية ، كما رسم له الوصايا الناموسية والرياضيات الفلسفية كل ذلك كيما تصبح نفسه بهذه العناية والسياسة والتدبير ملكاً من الملائكة المقربين ، فينال بذلك الخلود في النعيم ابد الأبدين ودهر الدهرين»^(١) .

وأما من الناحية الروحية الفلسفية فهم يرون ان الابتداء كان نتيجة خطيئة ، او بالأحرى مجرد سهو وقع على بعض العوالم فأوجب الهبوط والتكثف فقالوا : « اعلم ان الله تعالى لما خلق جسد آدم عليه السلام ، أبي البشر من التراب ، وصوره في أحسن تقويم ، وأحسن صورته وأحكم بنيته ، ثم نفخ فيه من روحه ، صار ذلك الجسد الترابي بتلك الروح الشريفة حياً عالماً قادراً . ثم فضله بما علمه من الأساء على بعض الملائكة لا عليهم كلهم وأمرهم بالسجود له من أجل تلك الروح الشريفة التي نفخ فيه ، لا من أجل الجسد الترابي ، وإبليس اللعين لما نظر الى الجسد الترابي ، وعرف ورأى تلك الروح الشريفة الفاضلة العالمة قال : « أنا خير منه ، خلقتني من نار وخلقته

(١) رسائل اخوان الصفا - ج ١ ص ٢٩٧

من طين ﴿ ١١ ﴾ إذ النار خير من التراب ، لأن النار جسم مضيء متحرك يطلب العلو ، والتراب جسم مظلم ساكن يطلب السفلى . وكان هذا منه قياساً خطأ ، لأن الانسان انما يأكل ويشرب وينام من أجل الجسد ، ويتحرك ويحس ويتكلم ويعلم بالنفس الشريفة التي من أمر الله ﴿ ١٢ ﴾ .

ولم يقف نشاط اخوان الصفاء عند هذا الحد ، بل نراهم يفصلون بشرحهم الدقيق ما أوجبه الحكمة الربانية من الغاز ورموز ترتبط ارتباطاً كلياً بعملية هبوط النفس وبدء التكوين البشري فيقولون : « اعلم ايها الأخ ان النفس الجزئية لما اهبطت من عالمها الروحاني واسقطت من مرتبتها العالية للخيابة ، وغرقت في بحر الهوى ، وغاصت في قعر امواج الأجسام وقيل لها : ﴿ انطلقوا الى ظل ذي ثلاث شعب ﴾ ﴿ ١٣ ﴾ فغرقت في هياكل الأجسام ، وتفرقت بعد وصلتها وتشتت شمل الفتى كما ذكر الله عز وجل اسمه بقوله : ﴿ اهبطوا منها جميعاً ﴾ ﴿ ١٤ ﴾ الآية ، الى قوله : ﴿ ومنها تخرجون ﴾ ﴿ ١٥ ﴾ عرض لها عند ذلك من الدهشة والأهوال والمصائب فمن أجل هذه الشدائد والمصائب صارت النفس لا تذكر شيئاً مما ﴿ ١٦ ﴾ كانت فيه من أمر عالمها ومبدأها ومعادها كما قال الله جل ذكره : ﴿ واذا ذكروا لا يذكرون ﴾ ﴿ ١٧ ﴾ .

ويعتقد جماعة اخوان الصفاء وخلان الوفاء انه قد اتى على النفس دهر طويل قبل تعلقها بالبدن ذي الأبعاد ، وكانت هي في عالمها الروحاني ومحلها النوراني ، ودارها الحيوانية مقبلة على علتها العقل الفعال تقبل منه اللقيض والخيرات ، وكانت منعمة متلذذة ، مستريحة ، مسرورة فرحانة ، فلما امتلأت من تلك الفضائل والخيرات ، اخذها شبه المخاض ، فأقبلت تطلب ما تفيض

(١) سورة الأعراف آية ١٢

(٢) رسائل اخوان الصفاء - ج ٣ ص ١٨ - ١٩

(٣) سورة المرسلات آية ٣٠

(٤) سورة البقرة آية ٣٨

(٥) سورة البقرة آية ٢٥

(٦) رسائل اخوان الصفاء - ج ٤ ص ١٨٤ - ١٨٥

(٧) سورة الصناعات آية ١٣

عليه تلك الخيرات والفضائل . وكان الجسم فارغاً قبل ذلك من الأشكال والصور والنقوش فاقبلت النفس على الهسولي تميز الكثيف من اللطيف ، وتفيض عليه تلك النضائل والخيرات . فلما رأى الباري تعالى ذلك منها ، مكنها من الجسد وهياً لها ، فخلق من ذلك الجسم عالم الأفلاك وأطبق السموات من لدن فلك المحيط الى منتهى مركز الأرض . وركب الأفلاك بعضها في جوف بعض ، وركز الكواكب مراكزها ، ورتب الأركان مراتبها على أحسن النظام والترتيب بما هي عليه الآن لكيما تتمكن النفس من ادارتها وتسيير كواكبها ، ويسهل عليها اظهار افعالها وفضائلها والخيرات التي قبلتها من العقل الفعال . فهذا الذي كان سبب كون العالم ، أعني الأجسام ، بعد ان لم تكن .

والذي نلاحظه بعد ان قدمنا ما قدمناه من آراء شرعية وافكار فلسفية عقلانية قال بها جماعة اخوان الصفاء ان الإمام المستور احمد بن عبدالله بن محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق صاحب رسالة الجامعة وهي تاج اخوان الصفاء قد عالج هبوط النفس بأسلوب فلسفي ينطلق من الكواكب والأفلاك ، وما يتصل بها من عقول ابداعية ، ومدى تأثير هذه العوالم على النفوس الجزئية ، وكيف تستمد منها التأييدات الروحانية ؟ ؟ فيقول : « اعلم يا اخي اينك الله وإيانا بروح منه إن القوى السارية النفسانية اول ما بدت وسرت لما اهبطت الى الأجسام ، من اعل سطح الفلك المحيط الى نحو مركز الأرض ، مرت أولاً بالكواكب والأفلاك والأجرام ، والأركان والأمهات ، وبلغت الى آخر مركز الأرض ، الذي هو اقصى مدى غاياتها في هبوطها ومنتهى نهاياتها في حقيقتها . فعنما ما ثابت واثابت وتذكرت ، فرجعت من قريب ، واتحدت بالكواكب النيرة ، والأجرام الصافية ، ولذلك قيل لها النفس المطمئنة الراجعة عن قريب ، ولم يطل بها الأمد في جهالتها وطغيانها ، ثم كانت كذلك تتفرق وتتحد بالشيء بعد الشيء على التدرج على قدر الصفاء والرجوع الى الإقرار ، والاعتراف بالخطأ الى ان بلغت الى فلك القمر آخر ابواب العالم العلوي ، ثم هبطت المتخلفة عن الإجابة نحو المركز ، واتحدت بعالم الأمهات ، وسرت قواها في المعادن ، والنبات ، والحيوان ، والإنسان ،

وعظفت عليها النفوس الناجية المتحدة بالكواكب ، وحنّت عليها ورحمتها ،
 فلذلك أخبر الله سبحانه عن اهل السماوات ، الحافين من حول العرش ،
 انهم يستغفرون لمن في الأرض : فقد صح بالبرهان الصادق ان كل شيء يحن
 الى جنسه ، ويرحم بعضه بعضاً ، فدارت الأفلاك وسارت الكواكب
 النيرات ، وترتبت الأمهات ، وظهرت الأشخاص من المعادن ، والنبات ،
 والحيوان ، وبرزت صورة الإنسان ، وامتلاً العالم من الأشخاص ، ونزلت
 النفس القدسية بالروح من أمر ربها ، عل من يشأ من عباده بالدعاء اليه
 والدلالة عليه ، فمن اجاب لحق معلمه ، ومن أبى واستكبر ، وخالف وترك في
 هوانه ، فانظر الآن يا أخي كيف يكون انصرافك ، ورواحك من هذا العالم
 الى هناك ، فإن نفسك هي إحدى تلك النفوس الهابطة المنبثة من النفس
 الكلية ، السارية في العالم ، وإنك قد بلغت المركز ، وانصرفت ، ونجوت من
 الكون في المعادن ، والنبات ، والحيوان ، وقد جاوزت الصراط المنكوس ،
 والصراط المعوج ، والصراط المقدس ، وانت الآن على صراط مستقيم ،
 منتصب بين الجنة والنار ، وهي صورة الإنسانية ، فإن جاوزت وسلمت من هذه
 دخلت الجنة من احد ابوابها ، وهي الصورة الملكية التي تكتسبها باعمالك
 الصالحة ، والمتاجر الرباحة ، وأخلاقك الجميلة ، وآرائك الصحيحة ،
 ومعارفك الحقيقية ، فاجتهد يا أخي قبل فوات الأمل ، وحلول الأجل ،
 واركب مع إخوانك في سفينة النجاة ، كما ركبوا لتصل الى ما وصلوا ، وتنزل
 حيث نزلوا ، ولا تكن من المغرقين الذين هم إخوان الشياطين ، ولا تاو الى
 جبل يعصمك من الماء ، فإنه لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم .
 (١)

هذه مجمل آراء ومنطلقات اخوان الصفاء وخلان الوفاء عن هبوط
 النفوس الجزئية من عالم الملكوت لجنات ارتكبتها في عالمها العلوي ، وتجسدها
 في عالم الكون والفساد لإرادة ومشية من الله تعالى ، حتى تعي هذه الذات
 الجزئية قدسيها النورية عن طريق الإفادة والتعليم حيث تكتسب الفضائل

(١) الرسالة - اخوان الصفاء ص ١٧٥ - ١٧٦ تحقيق د . مصطفى غالب .

والخيرات ، فتعود الى الكل الذي انبثقت منه عن طريق الخطأ أو السهو تائبة مستغفرة .

وننتقل الى فيلسوف اسلامي آخر هو حجة الإسلام ابو حامد الغزالي الذي لعب دوراً كبيراً في مجالات الفلسفة الإسلامية حيث هاجم الفلاسفة واتهمهم بالكفر والإلحاد ، كونهم خرجوا عن ميزان الشريعة الاسلامية بزعمه . ونلاحظ بأنه يتحدث في كتاباته الفلسفية عن قدم العالم في كتابه المعروف (المعارف العقلية) فيقول : « اعلم ان القدم على وجوه : قدم بالزمان ، وقدم بالشرف ، وقدم بالمكان ، وقدم بالذات .

فالقدم الحقيقي الذي لا بداية لوجوده ، ولا نهاية لبقائه ، هو الواحد الأحد ، الفرد الصمد .

وأما القدم بالمرتبة : فهو جوهر العقل الكلي ، الذي هو اول الموجودات - يعني المحدثات - وهو قلم كلمات الباري تعالى ، وهو قديم برتبة ذاته ، ومحدث ، بنسبة خالقه .
وأما القديم بالشرف : فهو قدم الإنسان على النبات والحيوان ، لأنه أقدم بشرف النطق .

وأما القدم بالمكان : فمثل مصر وبيت المقدس ، فإنها أقدم في موضعها من سائر الأمكنة .

وأما القدم بالزمان : فالأفلاك فانها اقدم من الأرض وما عليها ، لأن الزمان عدد حركات الفلك بعد الحصر ، والدهر حركات الفلك قبل العدد والحساب . ولهذا قيل إن الدهر أصل الزمان ، لأن الزمان ممتد مع السفليات . والدهر ممتد مع العلويات . وكل للباري تعالى صفة ذاته ، وذاته قديمة بالحقيقة ، وبعض صفاته مثل ذاته في مرتبة القدم^(١) .

ويضيف الغزالي انظر ايها العبد الضعيف الى شرف هذا الجوهر اللطيف

(١) في سبيل موسوعة فلسفية - الغزالي - ص ٨٩ - ٩٠ - تأليف د . مصطفى غالب .

الذي انزله الله تعالى من ملكوت سماواته الى هذا العالم الصغير الحقير المظلم الكدر ، ليكون ساقياً لهذا الشراب ، ومزياً لهذا التراب ، ومعمراً لهذا الخراب .

واعلم ان الله جل ثنائه ، انما بنى هذا الهيكل لأجل النفس الناطقة ، وبنى هذه المدينة لها ، حتى نزل النطق كالأمير في مدينة القلب ، واتخذ من وسط الدماغ سريراً ، ومن مؤخرة خزانته حافظاً ، ومن مقدمه بريقاً وموصلأ ، ومن حواسه جواسيس وطيوراً ، ومن قلبه منقسماً ، ومن يديه جناحاً ، ومن رجله قوائم وعمادا ، ومن خطراته وحركاته رجلاً وركبانا ، فالنفس في بداية مشتاقه لهذه الأحوال . - اعني بالأحوال الآلات - وعجبة لهذه الحركات ، حتى يتهيأ لها زاد الآخرة وتتوصل الى الغاية ، فتبدل العداوة بالمحبة ، والمخالفة بالموافقة ، والجفاء بالوفاء ، والفناء بالبقاء . ^(١)

نلمس في ما يسمونه فلسفة الغزالي افكار باعتقادنا بعيدة تمام البعد عن النهج الفلسفي المعروف لدى الفلاسفة الذين اقتبسوا فلسفتهم من الحكمة الماورائية ، لأن ما يقوله الغزالي ليس سوى آراء تنطلق من الشريعة والكتاب بدون ان يكون لها اية منطلقات او ركائز عقلانية ومع ذلك لا بد لنا من اعتباره من الفلاسفة الشرعيين الإسلاميين .

ويأتي دور المعلم الثاني الفيلسوف الإسلامي الكبير الفارابي نستطلع آرائه وافكاره حول هبوط النفس كما يتصوره من الناحية الفلسفية الفارابية .

يرى الفارابي ان الموجودات تصدر عن الموجود الأول في عالم الإبداع بالتدرج ، بعد ان يجعل الموجود الأول السبب الأول لوجود سائر الموجودات ، لأنه بريء من جميع انحاء النقص باعتبار وجوده افضل الوجود واقدم الوجود ، لذلك لا يمكن ان يشوب وجوده وجوهره عدم اصلاً . ولهذا كانت كافة الموجودات التي اوجدتها اقل منه كمالاً . ولما كانت هذه الموجودات مكونة من عناصر متنوعة وجب ان تكون متفاوتة بالدرجة والكمال .

(١) في سبيل موسوعة فلسفية - الغزالي - ص ١٠١ - ١٠٢ .

ولما كانت الموجودات حسب اعتقاد الفارابي تصدر عن الأول من جهة الفيض وجوده . لأن الوجود يفيض فيضاً ضرورياً إلا انه ليس لغاية ، لأن الخالق لم يوجد لأجل غيره ، بل ان هذا الإيجاد جود منه ، فالوجود يصدر عنه كما يصدر النور عن الشمس ، والحرارة عن النور ، بموجب ترتيب معين وترابط وثيق محكم (ومضى وجد للأول الوجود الذي له ، لزم ضرورة ان يوجد عنه سائر الموجودات) .

وأذن الموجودات التي هي دون فلك القمر عند الفارابي الهيولى التي لا صورة لها وفوقها العناصر الأربعة ، ثم الجهاد ، يليه النبات ، فالحيوان البهيم ، ثم الحيوان الناطق ، الذي هو الانسان ومن امتزاج النفس البشرية بالشكل والمادة المعنوية خرج الكون الحسي والإنسان والحيوان والنبات والجهاد ، وهي كلها تتألف من العناصر الأولية التي دارت عليها علوم جميع الفلاسفة القدماء وهي : التراب والهواء والماء والنار .

ولا بد لنا من الاستماع الى الفارابي وهو يتحدث عن كيفية صدور جميع الموجودات عن الموجود الأول فيقول : « والأول هو الذي عنه وجد ، ومضى وجد للأول الوجود الذي هو له ، لزم ضرورة ان يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الانسان واختياره ، على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحواس ، وبعضه معلوم بالبرهان .

ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر ، وعلى ان وجود غيره فائض عن وجوده هو . فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجه من الوجوه ، ولا على انه غاية لوجود الأول ، كما يكون وجود الإبن - من جهة ما هو ابن - غاية لوجود الأبوين - من جهة ما هما أبوان - يعني ان الوجود الذي يوجد عنه يفيد كمالاً ما ، كما يكون لنا ذلك عن جل الأشياء التي تكون منا ، مثل انا باعطائنا المال لغيرنا نستفيد من غيرنا كرامة او لذة او غير ذلك من الخيرات ، حتى تكون تلك فاعلة فيه كمالاً ما . فالأول ليس وجوده لأجل غيره ولا يوجد بغيره ، حتى يكون الغرض من وجوده ان يوجد سائر الأشياء فيكون لوجوده سبب خارج عنه ، فلا يكون

أولاً ، ولا أيضاً باعطائه ما سواه الوجود ينال كمالاً لم يكن له قبل ذلك خارجاً عما هو عليه من الكمال ، كما ينال من يجود بماله او شيء آخر ، فيستفيد بما يبذل من ذلك لذة او كرامة او رئاسة او شيئاً من غير ذلك من الخيرات .

فهذه الأشياء كلها محال ان تكون في الأول ، لأنه يسقط اوليته وتقدمه ، ويجعل غيره أقدم منه وسبباً لوجوده ، بل وجوده لأجل ذاته ، ويلحق جوهره ووجوده ، ويتبعه ان يوجد عنه غيره . فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود الى غيره هو في جوهره ، ووجوده الذي تجوهره في ذاته ، هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه . وليس ينقسم الى شيئين ، يكون بأحدهما تجوهر ذاته وبالأخر حصول شيء آخر عنه ، كما ان لنا شيئين نتجوهر بأحدهما ، وهو النطق ، ونكتب بالأخر ، وهو الصناعة ، بل هو ذات واحدة وجوهر واحد ، به يكون تجوهره وبه بعينه يحصل عنه شيء آخر ^(١)

ويمكننا ان نعتبر آراء الفارابي هذه من المطلقات العرفانية الذي طلع بها علينا بعض الفلاسفة الاسلاميين الذين بلوروا الاعتقادات الإسلامية وصاغوها بقالب فلسفي ينسجم مع ما ورد في القرآن ونصت عليه الشريعة .

ولا ننسى الفيلسوف الشرعي الكبير فخر الدين الرازي الذي تحدث عن كيفية هبوط النفس وتجسيدها في القالب الذي سمجت فيه وانها جوهرة روحانية قدسية وضعت في الجسد الانساني للوقت الذي خصص لها ، ولها مراتب عدة . ولنستمع اليه وهو يشرحها بتفاصيل دقيقة تخلب الالباب وتجعل النفس التواقة بشوق الى الالتحاق بالكل الذي انبثقت منه فقال : « اعلم ان الكتاب الالهي يدل على صحة هذا المطلوب من وجوه :

الحجة الأولى : ان القرآن دل على ان الشيء المشار اليه بأنه هو الانسان المخصوص باق بعد الموت لهذا البدن ، حي قاهر ، عاقل ، قال تعالى في صفة الشهداء : ﴿ ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل احياء عند

(١) المدينة الفاضلة - الفارابي - ص ٥٥ - ٥٦ .

رَبِّهِمْ يَرْزُقُونَ ﴿١١﴾ . وقال في صفة المعذبين : ﴿ النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ﴾ ﴿١٢﴾ . وقال : ﴿ أخرجوا فادخلوا نارا ﴾ ﴿١٣﴾ .

وهذه النصوص ناطقة بأن الشيء المشار اليه هو الانسان باقٍ بعد موت هذا البدن حي مدرك للألم واللذة .

وأما ان هذا الجسد المشار اليه ليس حيا بعد الموت فهذا معلوم بالضرورة ، ولو جوزنا كونه حيا لجاز مثله في جميع الجمادات وذلك عين السفسطة .

وإن لاحظت المقدمتان علمنا ان المشار اليه بقولنا : « هذا الانسان » ليس هو هذا البدن ، ولا عضواً من اعضاء البدن ، فإننا مضطرون الى العلم بأن هذا البدن مات بجميع اجزائه وأبعاضه .

وإنني لشديد التعجب من هؤلاء المنكرين لوجود النفس ، وذلك لأن تصديق القرآن والنصوص في ثواب القبر وعقابه وفي الحشر والفقر تصير مقبولة معقولة بسبب إثبات النفس ويتخلص من المطاعن والشبهات والإشكالات ، وإذا لم تثبت النفس توجهت الإشكالات وعظمت من المطاعن مما الذي حمل هؤلاء على إنكار النفس حتى وقعوا في الظلمات الشديدة .

الحجة الثانية : « قوله : اخرجوا انفسكم » ، وهذا صريح في ان النفس شيء مغاير لهذا الجسد يتصل به تارة وينفصل به اخرى .

وقال تعالى : ﴿ يا أيها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية ﴾ ﴿١٤﴾ ، وهذا يدل على ان النفس لا تموت بموت البدن ، بل يرجع من الجسد الى عالم القدس والجلال .

وقال أيضاً : ﴿ حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا

(١) سورة آل عمران - آية

(٢) سورة غافر - آية

(٣) سورة نوح - آية .

(٤) سورة الفجر

يفرطون . ثم ردوا الى الله مولاهم الحق ﴿١﴾ وهذا يدل على ان الشيء المشار اليه بأنه هو الإنسان المخصوص لا يموت عند موت البدن ، بل يرد من هذا الجسد الى عالم القدس وحضرة الجلال ﴿٢﴾ .

وأما لفظ الرجوع الى الله عند الموت فهو في القرآن كثيرة جداً ، وكل ذلك يدل على ان الشيء الذي هو الإنسان في الحقيقة لا يموت عند موت البدن بل يرجع من دار الدنيا وعالم الحس الى عالم الآخرة ، وكل ذلك يدل على ان الانسان شيء مغاير لهذا الجسد .

الحجة الثالثة : انه تعالى ذكر مراتب الخلقة الجسمانية فقال : ﴿ ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين . ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ﴾ ﴿٣﴾ .

ولا شك ان هذه المراتب اختلافات واقعة في الأحوال الجسمانية ، ثم انه تعالى لما أراد ان يذكر نفخ الروح قال : ﴿ ثم أنشأناه خلقاً آخر ﴾ ﴿٤﴾ ، وهذا تصريح بأن ما يتعلق بنفخ الروح جنس آخر مغاير لما سبق من التغيرات الواقعة في الأحوال الجسمانية .

وذلك يدل على ان الروح ليس من جنس البدن ، فإن قلت هذه الحجة عليكم ، لأنه تعالى قال : ﴿ خلقنا الإنسان من سلالة من طين ﴾ ﴿٥﴾ ، وكلمة من للتبغيض ، وهذا يدل على ان الإنسان بعض من أبعاد الطين ، وانتم تقولون انه شيء غير ذلك ، فكان هذا تصريحاً بنص الكتاب الكريم .

قلنا : هذا في غاية البعد ، لأن كلمة « من » أصلها لا ابتداء الغاية ،

(١) سورة الانعام آية ٦١ - ٦٢ .

(٢) النفس والروح - الرلاي ص ٤٣ - ٤٤ .

(٣) سورة المؤمنون - الآيات : ١١ - ١٤ .

(٤) سورة المؤمنون آية ١٤ .

(٥) سورة المؤمنون - آية ١١ .

تقول : خرجت من البصرة الى الكوفة ، فقله : ﴿ خلقنا الإنسان من سلالة من طين ﴾ ، يقتضي ان يكون ابتداء التخليق للإنسان حاصلاً من هذه السلالة . ونحن نقول بموجبه ، لأنه تعالى سوى المزاج البدني ، ثم نفخ فيه الروح ، فيكون ابتداء تخليقه من السلالة . فثبت ان ما ذكره فاسد .

الحجة الرابعة : انه تعالى ميز بين عالم الأرواح وعالم الأجساد ، ثم ميز الأمر منه ، وذلك يقتضي ان يكون الأمر مبرأ عن التقدير والحجمية .

ثم إنه تعالى بين في آية أخرى ، ان الروح من عالم الأمر ، لا من عالم الخلق . فقال : ﴿ قل الروح من أمر ربي ﴾^(١) ، وذلك يدل على ان جوهر الروح من عالم الأمر ، وانه مبرأ عن الحجمية والتحديد والتقدير .

الحجة الخامسة : قال تعالى : ﴿ فإذا سويته ونفخت فيه من روحي ﴾^(٢) ميز بين التسوية وبين نفخ الروح ، فالتسوية عبارة عن تخليق الأبعاد والأعضاء وتعديل المزاج والامشاج ، فلما ميز نفخ الروح عن التسوية ، ثم أضاف الروح الى نفسه دل ذلك على أن الروح جوهر شريف ، ليس من جنس الجسد ، وذلك هو المطلوب^(٣) .

الحجة السادسة : قوله تعالى : ﴿ ونفس وما سواها ، فألهمها فجورها وتقواها ﴾^(٤) ، وهذه الآية صريحة في وجود نفس موصوفة بالإدراك وبالتحريك معاً ، لأن الإلهام عبارة عن الإدراك ، وأما الفجور والتقوى فهو فعلي ، فهذه الآية صريحة في أن الإنسان شيء واحد ، وهو موصوف بالإدراك ، وموصوف أيضاً بفعل الفجور تارة ، وبفعل التقوى أخرى . ومعلوم أنه ليس كل البدن موصوفاً بالإدراك وبالفعل معاً ، وليس عضواً واحداً من أعضاء البدن موصوفاً بجملة الإدراكات وجملة هذه الأفعال . فلا بد من إثبات جوهر واحد يكون موصوفاً بكل هذه الأمور . وبما تقرب من هذا الدليل قوله تعالى : ﴿ إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج

(١) سورة ابراهيم - آية ٨٥ .

(٢) سورة المكنوت آية ٢٩ .

(٣) النفس والروح - الرازي ص ٤٥ - ٤٦ .

(٤) سورة الاعراف آية

نبتليه فجعلناه سمياً بصيراً ﴿١﴾ ، فهذا تصريح بأن الإنسان شيء هو موصوف بأنه هو المبتلي بالتكاليف الإلهية والأوامر الربانية ، وبأنه هو الموصوف بالسمع والبصر . ومعلوم أن جملة البدن ليس كذلك ، فإنه لا يمكن أن يقال : إن بدن الإنسان مكلف من قبل الله بالأفعال والترك وكذا يده أو رجله أو جبهته أو حذقته أو أنفه أو لسانه مكلف بذلك . فإن العلم الضروري حاصل بأننا إذا أمرنا الإنسان بأمر أو نهيناه عن فعل ، فهذا الأمر والنهي ما توجهها على عضو من أعضائه ولا على جملة ، بل الشيء المتصرف الثابت لمجموع الجسم هي النفس التي تكون سارية في مجموع ذلك الجسم ، حاصلة في كل واحد من أجزاء ذلك البدن ، موصوفة بذلك الوصف .

ولما تقرر وبين أن الإدراك والفهم والتكليف لم يتوجه على شيء من هذه الأعضاء ، علمنا أنه لا يمكن أن يقال : الموصوف بكونه عضواً واحداً يصدق عليه بعينه أنه سميع ، بصير ، مكلف ، مأمور ، مثاب ، معاقب ، وقد دل قوله تعالى : ﴿ نبتليه فجعلناه سمياً بصيراً ﴾ على أن الإنسان شيء واحد مغاير لهذا الجسد لكل واحد من أجزاء هذا الجسد وابعاضه ، وذلك هو المطلوب فإن عادوا وقالوا : إن قوله : ﴿ إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج ﴾ ، يدل على أن الإنسان بعض من الأمشاج ومن النطفة ، لأن كلمة « من » للتبقيض .

فنقول : إنه سبق الجواب عنه بما لا يبقى للعاقل فيه شك ولا شبهة .

الحجة السابعة : قوله تعالى : ﴿ ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم ﴾ (١) . ومعلوم أن أحداً من العقلاء لا ينسى هذا الشكل المشاهد ، وهذا الجسد المحسوس ، فدل ذلك على أن النفس التي ينساها الإنسان عند فرط جهله شيء آخر غير هذا البدن .

الحجة الثامنة : قوله عليه السلام : « من عرف نفسه عرف ربه » ، وجاء في كتب الله المنزل : ﴿ يا إنسان ! أعرف نفسك تعرف ربك ﴾ ، ولو كان المراد من

(١) سورة الإنسان - آية ٢ .

(٢) سورة الحشر آية ١٧ .

نس هو البدن المشاهد والشكل المحسوس لما أمرنا بمعرفته لأن معرفته حاصلة بالضرورة وتحصيل الحاصل محال^(١) .

الحجة التاسعة : الأحاديث الكثيرة الواردة في بيان أن الإنسان يبقى فاهماً ناطقاً عاقلاً بعد موته ، وقال عليه السلام : أنبياء الله لا يموتون ، ولكن ينقلون من دار إلى دار ، وقال عليه السلام من خطبة له طويلة : حتى إذا حمل الميت على نعشه رفرت روحه فوق النعش ويقول : يا أهلي ويا ولدي ! وذكر الحديث ، وجه الاستدلال به أن النبي عليه السلام : صرح بأن الميت يكون على النعش ، ويبقى هناك شيء حي ينادي ، ويقول : يا أهلي ويا ولدي ! ومعلوم أن الذي كان الأهل أهلاً له ، وكان الولد ولداً له ، وكان الذي جمع المال من الحلال والحرام يبقى الوالي في ذمته ورقبته ، هو كناية بل تصريح بالإنسان وأن الجسد ميت محمول على النعش ، والإنسان المخصوص باق ، حي ، ناطق ، فاهم ، وهو صريح في أنه شيء مغاير لهذا الجسد المحسوس والشكل المشاهد .

ولما عرفت نسق الاستدلال بهذا الحديث الدال على إثبات النفس يمكن أن يستدل بأحاديث كثيرة من هذا الجنس خارجة عن الحد والإحصاء .

الحجة العاشرة : انه تعالى قال : ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾^(٢) ، ولن يكون الإنسان خليفة إلا إذا علم ما يجري في العالم ، ثم يمكنه أن يتصرف في تلك الأحوال بالنفي والإثبات . فذلك الشيء المحكوم عليه بأنه خليفة الله في أرضه ، لا بد وان يكون موصوفاً بالإدراك بالفعل^(٣) .

ثم انه تعالى بين انه تعالى : ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾^(٤) ، والحقائق تثبت ان ذلك الشيء المحكوم عليه بأنه هو الخليفة ، يجب ان يكون عالماً بأحوال عالم الأجسام متصرفاً فيها ، ويجب ان يكون هو بعينه عالم الغيوب وأسرار الملوك ، فالإنسان جوهر واحد موصوف بجميع هذه الصفات ، ومجموع البدن ليس

(١) النفس والروح للإمام الرزقي ص ٤٧ - ٤٨ .

(٢) سورة البقرة آية ٣٠ .

(٣) النفس والروح - الرزقي - ص ٤٩ - ٥٠ .

(٤) سورة البقرة آية ٣١ .

كذلك ، وليس في البدن عضو واحد ، موصوف بكل هذه الأمور ، فوجب القطع بأن جوهر الانسان في ذاته أمر مغاير لمجموع هذا البدن لكل واحد من أعضائه وأبعاضه .

ولنختم هذه الدلائل القرآنية بوجه اقناعي اعتياري ونثبت ان صريح العقل شاهد بأننا نضيف كل واحد من هذه الأعضاء الى أنفسنا - فنقول : يدي ورجلي وقلبي ودماعي ، والمضاف غير المضاف إليه .

فعلمنا أن النفس شيء مغاير لهذه الأعضاء - قالوا : فقد نقول أيضاً : نفسي وذاتي وهذا يقتضي أن تكون نفسي مغايرة لنفسه وهو محال .

وجوابه أن النفس قد يراد بها المعنى المشار اليه بقوله : « أنا » وقد راد به الجثة المحسوسة والميكل المشاهد .

أما النفس بالمعنى الأول فصريح ، العقل شاهد بأنه لا يمكن اضافته الى نفسه ، فإنه لا يمكن اضافة المعنى المشار اليه « بأنا » الى غير ذلك المعنى .

وأما النفس بالمعنى الثاني فيمكن اضافتها الى المعنى المشار اليه « بأننا » لأن هذه الجثة كالمملكة لذلك المعنى المشار اليه « بأننا » .

وإذا ثبت هذا فتقول : إذ قلنا : « نفسي وذاتي » ، يجب ان يكون المراد من النفس هو المعنى الثاني لا المعنى الأول حتى لا يلزم التناقض ، وعلى هذا التقدير يسقط السؤال (١) .

وأما الفيلسوف الكبير ابو يعقوب السجستاني فيختلف عنده هبوط النفس وتكوين الجسد البشري عن غيره من العلماء الذين بحثوا هذه المواضيع بدقة ولنستمع اليه ماذا يقول : « ان من المتفق عليه ان قوى العالم قوى غير منظورة ولا زائلة ، فلا ترى شيئاً يظهر في العالم بقوة من قوى الطبيعة إلا ومثله يظهر في الزمان المستقبل . ولا تقدم قوة من قوى العالم بعد ، فيعدم بعدمها المظهر بها . فمن اية قوة من قوى الطبائع والأجرام السماوية ظهر

(١) النفس والروح - للامام فخر الدين الرازي ص ٥٠ - ٥١

الإنسان على غير الجهة التي يظهر بها الآن ؟ ومتى عدت القوة من الطبيعة والأجرام السماوية وليس يعلم قوتها بوجه البتة ، فإذا ظهور الإنسان لا من هذه الجهة محال ممتنع .

فقد ثبت ان الإنسان في جميع الأزمنة على نسق واحد وجهة واحدة . فقد نطق القرآن في آيتين وهما قوله : ﴿ فلينظر الإنسان مم خلق ، خلق من ماء دافق ﴾ (١) وقوله : ﴿ انا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج ﴾ (٢) . والعجب ممن لا يستعجب ظهور العالم الطبيعي من سماواته ، وأرضه ، ونجومه ، وبروجه دفعة واحدة ، ثم يستعجب ظهور المتولدات الطبيعية معه دفعة واحدة ، ليستريح ما لا سبيل له في دركه ، وينجو من الوقوع في الشكوك المهلكة المؤذية ، بل الواجب على الفاضل والأديب ان لا يطلب من الشيء الا الممكن الدرك .

فأما الذي قد اختص به السابق من الإحاطة ، ولا يطلب دركه والإحاطة به ليظهر شرف العقل المحيط بالإنسان العاجز عن جميع الدركات . وقد جعل الله تبارك وتعالى في نفسه ، أعني نفس الإنسان الدلالات على ان طلب ابتداء كون الإنسان غير ممكن ، ولا يصير معلوماً البتة . وذلك ان الشخص الواحد من الإنسان لا يعلم من أين مبدأ حركته حيث كان جنيناً في بطن امه ، من قلبه ، او من دماغه ، ام من كبده . ام من طحاله ، ام من مرارته ، ام من كليته ؟ فإذا كانت الإحاطة بالابتداء ، الإنسان المرسل (٣) أخرى وأولى ان لا يكون ما يكون من ذلك ممكناً . فإن قال قائل بـ (انا قد نرى في الشواهد ممكناً ان يتولد انسان واحد الى الف انسان على التماسل ، حتى يملأ الأرض من ذريته ، ويهلك نشؤه ويخلف غيره فلا يبقى له ذكر ، فيجب ان يكون جميع الناس من رجل واحد ، كما ينتهي جميع الناس الى

(١) سورة الإنسان آية ٥ ، ٦

(٢) سورة الطارق آية ٢

(٣) الإنسان المرسل : المراد به الانسان الأول ، أي سيدنا آدم ابو البشرية عليه الصلاة والسلام الذي يعتبر بأنه النوع الأول من الانسان .

رجل واحد مثلاً) ، فيكون الواحد من الكثير ، كما كان الكثير من الواحد .
فأما ان يكون واحد لم يتقدمه كثير ، فلا يمكن ان يكون منه كثير هو متقدمه ،
فإن كان الانسان الذي يملأ العالم من نسله فقد سبق الخلق الكثير من
نوعين ، فيمكن ان يتأخر الكثير من نسله ونوعه .

وأيضاً فإن النوع لا يساوي الجنس المقول عليه حركات الوجدانية ، فإن
النوع أشد توحيداً من الشخص ، والجنس أشد توحيداً من النوع ،
وكان الشخص لا يساوي النوع ، والنوع اشد توحيداً من الشخص . فإذا
قلنا ان أمر نوع الإنسان قد يقع على شخص واحد لا نظير له ، فقد وقع
التساوي بين هذا الشخص وبين نوعه ، ثم يبطل النوع عن الفعل إذا قام
الشخص مقامه . ثم لما تكثر الأشخاص وجب نوع مقول على الكثرة .

فإذا الأشخاص علة لظهور النوع ، وهو بشع جداً ، فليس الشخص
بمتقدم على النوع ، ولا مثله النوع بمتقدم على الجنس ، ولا مثله في باب
الوجدانية ^(١) .

فكل من يقول ان الصانع خلق أولاً انساناً واحداً ، وخلق منه الخلق
على التناسل فقد جعل منزلة الصانع منزلة بعض الرعاة من رعاة الابل والبقر
والغنم ، إذا تعمد بعضهم الى شراء ناقة او بقرة او شاة ، فإذا اتى عليها
سنون كثيرة ، وحصل عنده منها اشخاص كثيرة من ذلك النوع وخدش قدرته
من هذا العجز ، بل له قدرة على ابداع خلق كثير دفعة واحدة ، كما خلق
هذا البيان العظيم من السموات والكواكب والأمهات دفعة واحدة ، كما قال
الله تعالى : ﴿ خلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر
الناس لا يعلمون ﴾ ^(٢)

هذه الافكار اوردها الداعي الحقاني (ابو يعقوب السجستاني) لبيان
فيها كيفية الهبوط حسب اعتقاده الذي ينطلق مما يتكوكب في مخيلته من معاني
فلسفية ارتشفها من يثايب دعوته الحقانية .

(١) كتاب (التلخيص) ابو يعقوب السجستاني - ص ١٢٠ - ١٢٣ تقديم الدكتور مصطفى غالب

(٢) سورة ٥٨ آية ٤٠

ولم يكن هذا الفيلسوف الوحيد بين فلاسفة اهل الحق الذين ساهموا في عملية الهبوط بل هناك داعي حقاني آخر قد ساهم في مثل هذه الأبحاث وبلورها حسب منطلقاته العقلانية هو الداعي المطلق ابراهيم بن الحسين الحامدي (المتوفي في صنعاء سنة ٥٥٧ هجرية) في كتابه (كنز الولد) حيث يقول : ﴿إن المبدع الأول لما افصح ناطقاً ، واعلن محققاً بكلمة الاخلاص وكان مبتدعها ، والسابق اليها ، فنفي واثبت وشهد لمبدعه بالالهية ، وقتت وجهه بذلك ، وما خافت ففطن به كما ذكرنا هذان المنبعثان ، وتحققا بما خصه به مبدعه من نور ، وجلال ، وبهاء ، وكمال ، بما فاق به من أبناء جنسه في كل حال . فسبق القائم بالفعل كما ذكرنا الى تعظيمه ، وتشريفه ، وتسيبجه ، وتقديسه ، فكان ذلك هو فعله وسبقه وكمال الثاني ، وجلاله بسبب التزامه بحده السابق عليه ، وتنزيهه وتوحيده أيضاً لما وحده ، وشهادته بما شهد به من الإلهية للمتعالي ، وتعظيمه بنطق ايضاح مفصح ، وقول منجج ، مسموع معقول . فاستحق باسم الفعل ، وكمل به كمال الثاني ، فكان كاملاً في ذاته ، تاماً في فعله ، وطرقه في ساعته من البهاء ، والنور ، والضياء ، ما لا يصفه واصف ، ولا يكيفه مكيف ،

ثم ان المنبعث الثاني سبب المبدع الأول وقده ، ومجده ، وشرفه ، وعظمه ، ولم يشهد بما شهد به للمتعالي سبحانه من الإلهية فكان ذلك على سبيل الغلو^(١) وهو سهو وغفلة بلا قصد ، ولا عمد . ثم سها ايضاً عن الأصل الأول ، الذي عليه المعول ، إذ لم يلتزم بصاحبه السابق له بفعله الذي هو المنبعث الأول ، ولم يعترف بسبقه ويفضله ، فكان كاملاً في ذاته ، ناقصاً في فعله إذ لم يتم له الكمال الثاني بجميع حقوقه وحلوه ، فقام بالقوة التي هي كماله الأول من الحياة التي هي اصل الجميع وكمالهم الأول .

(١) على هذه الصورة يناقش كيفية وقوع الخطيئة عن طريق السهو بلا قصد ، فلم يقر بجرية السابق الذي هو المبدع الأول ولا بجرية التالي الذي هو المنبعث الأول ، ويريد بذلك ان المنبعث الثاني غفل عن إعطاء السابق والتالي ما لهما من منزلة روحية عقلية جوهرية . ومن هذه النظرية ينطق الهبوط النفساني الملكوتي الى عالم الكون والفساد .

فلما كان كذلك احتجب المبدع الأول القائم بالفعل بالمنبعث الأول ،
كاحتجاب المتعالي سبحانه به ، وذلك لتمامه وكماله وعلوه ، وجلاله ، وفعله
في التزامه بخلده ، وتقديسه وتمجيده ، وشهادته أن شهد له بما شهد به ،
وأنحد به المبدع بمعنويته .

ثم وقعت الدعوة لذلك العالم به ، فأجاب البعض بالتلبية والإنابة
والتسبيح ، والتقدس ، والتمجيد له ، ولن دعاهم اليه ، ودلهم عليه ، لكونه
قد صار غيباً لا يدرك لما احتجب به ، وتقاطر الذين أجابوا فته بعد فئة ،
سبح فئات . (١) فكانت مراتب متقاطرة الأول فالأول ، كل مرتبة عن
الأولى . أي بإلهام كل اول لما يتلوه ، وهي التي اشير اليها بالعقول السبعة
الانبعاثية ، وهو يقع على كل رتبة اسم الواحدة . اذ ليس بينهم في الإجابة
تباين ولا تغاير ، ولا تفاضل ، فالصورة واحدة في الكمال الثاني « والوجود
متكاثر في الكمال الأول » .

والقسم الثاني توقف عن الإجابة ، وتحير الكل ، ولم يلتزم منهم احد
لا بالمبدع ولا بالمبدع ، ولا بأي المنبعثين ، وذلك منهم لهم تصور سهو وغفلة
وشك ، لا بفعل فاعل بهم ، إذ لا أصل للشر في الابداع ، فكان فعل الثاني
القائم بالقوة في السهو عن فعل ما كان يجب فعله عليه من ذاته بذاته في
ذاته ، لا بقصد الأول ولا الثاني ، بموجب العدل ، وقضية الحكمة ، وترتبت
العقول الانبعاثية الموجوده صورها بإجابتهم للمنبعث الأول .

ثم أشرقت بنور باربها ، وأقبلت على العاشر تؤيده وتمده ، وتعرفه بما
قصر عنه محنتاً ، ورحمة وعدلاً ، وذلك الإقبال عليه بقصد سبب الحد الجليل
وتقديسه له ، ففطن لما عرفوه به ، فتاب وإناب وأقر بما غفل منه ، وهو آدم
الروحاني المتجرد عن الجسم ، (٢) .

(١) كتاب (كنز الولد) إبراهيم بن الحسن الحامدي ص ٦٧ - ٦٨ تقديم وتحقيق مصطفى غالب

(٢) كنز الولد - للداعي بن الحسين الحامدي ص ٦٩ - تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب

ثم يضيف : فتأويل قوله : بأن العقول السبعة الانبعاثية وجود كل واحد منها عن الآخر صاعداً الى المنبعث الأول ، يقول بالترتيب في الاجابة لما دعي ذلك العالم بحجاب الحجاب الذي هو المنبعث الأول ، لأنه حجاب الابداع الذي هو المبدع ، والمبدع حجاب الغيب سبحانه كما ذكر ذلك حميد الدين بقوله : فالأول عقل وعقل ومعقول ، فسبحان من تعالى عن الأوهام والأفكار ، فاحتجب بياهر ابداعه ذلك عن ان يتناول بصفة ، ولا إله إلا هو .

وهذا فصل شافٍ كاف لمن هداه الله ، فكل عقل من السبعة التي هي المراتب السبع عن الأول منهم فالأول ، وإفادة كل رتبة سابقة للرتبة اللاحقة في الإجابة .

وكل رتبة تجمع من الملائكة ما لا يعد ولا يحد ، وكان انقسام ذلك العالم عند وقوع الدعوة الى ذات اليمين ، الذين هم عالم الأمر الملائكة المقربون ، الذين صورهم روحانية عقلية نورانية شعشعانية ، مؤيدون بشمس الابداع ، وقمر الانبعاث يشرقهم انوارها ، وضياؤها وبركتها ، منهم في حجرات القدس ، في تسبيح ، وتقديس ، وتهليل ، وتكبير ، وتعظيم ، لكل سابق على لاحقه وتاليه ، آمنون من الفزع الأكبر ، مطمئنون فاكهون .

والقسم الثاني الى ذات الشمال لتخففهم عن الاجابة وإصرارهم عن الإنابة ، وشكهم وشركهم وإحادهم . إذ لم يلتزموا بالذي تليهم رتبة . وقد دعوا منه وبه ، ولا أجابوا المنبعث الأول مع من أجاب وإناب ، ولا عرفوا الحد الجليل المعظم ، ولا التزموا بأي العقول من اهل المراتب السبع ، وكان ذلك عمداً وقصداً تكبراً وتجبراً ، فعموا وصموا ، وزالوا وضلوا ، وهبطوا من دار اللطافة الى كون الكثافة . (٢)

فهكذا كانت الإجابة وترتبت العقول ، وعلوها على عالم الطبيعة وخروجها عن المكان والزمان .

(١) تتر الولد - الحامدي - ص ٨٠ - تقديم الدكتور مصطفى غالب

ثم ترتبت أيضاً الهيولى والصورة وانقسامها الى ابعاض عشرة من المحيط الى عالم الكون والفساد والعقول الممدة للعاشر بسريران انوارها على الفعل في عالم الهيولى ، وقد صار لها كالمبدع الأول في عالم الأمر في الشرف والفعل والمباينة في الصورة ، إذا هو مجرد عن الجسم من عدة العقول الانبعائية ، لأنه لما تأخر عن مرتبة الاثنيية ، ووقعت الدعوة بالمنبعث الأول وسبقه الى ما سها عنه وغفل منه سبع مراتب ، وصارت تفعل فيه وتؤيده وتمده وتلهمه الى فعل ما نقص بسببه ، لأنه قد التزم بالمبدع الأول ، فلم يكن في العدل ان يسقط او يهبط لأنه قد اعظم الحد الجليل الفاضل ، فوجب ان تعرض عليه ولاية السابق عليه في الوجود الذي هو المنبعث الأول ، إذ تحطاه وذلك بغير قصد ، ولا عمد ، إلا استام به في تسبيحه وتقديسه للمبدع الأول ، وظن ان ذلك يجوز له ، فنقصت بذلك رتبته ، وأيضاً أيدته العقول ، الى ان يشهد لمن شهد له المبدع الأول بالإلهية ، ويسلبها عن جميع ما ابدعه واخترعه . فلما فطن لذلك ورجع الى فعل ما هنالك وتاب ، وأناب ، وتوسل بالحدود العالية عليه انتظمته قول اصدق القائلين : ﴿ يا ايها النفس المطمئنة . ارجعي الى ربك راضية مرضية . فادخلي في عبادي وادخلي جنتي ﴾ ^(١) . فربه هو الذي سبقه ، فأمر بالرجوع اليه لما اطمأن بالالتزام به ، فهو نفس الكل للعالمين جميعاً ، للعالم الأعلى ، وهم له عقل . والتأييد اليه واقع ، وهو يتنفس الى من دونه بما اتصل به من روح القدس ، وسرى اليه من العناية الالهية ، وهو نفس كل العالم الهيولى ، لكونه في حد اللطافة ، وما دونه منهم في حد الكثافة . فالحياة اليهم منه ، متصلة غير منفصلة ، وفعله فيهم جائز جار غير منقطع ولا متنتع ، وهو مخترع الزمان والمكان . ^(٢) .

ومحدثنا في مكان آخر من كتابه فيقول ﴿ ونحن نبين حال الكواكب السبعة ، وما الأشرف منها ، وذلك ان الحياة الهيولانية التي هي الصورة بلسان

(١) سورة الفجر الآيات ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠

(٢) كثر الولد - الحاملي - ص ٨٣ - ٨٤ - تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب

التأويل ، والنفس الحسية بلسان الحقيقة التي ملأت السموات والأرض كما قال تعالى : ﴿ وسع كرسيه السموات والأرض ، ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم ﴾ (١) .

ولما امتزجت عند الميوط فصار منها هيوئى ، وهي النامية ، وانفعلت على ما صورنا ، وحدث الجو المنقهرق الذي هو عرضة المكان ، وامتلاً افلاكاً وامهات ، وكواكب واملاكاً ، وكواكب امهات ، كان مبدأها على سبيل الخلقه الحيوانية ، وذلك ان الحياة لما امتزجت وتحركت ، ولزمها الأبعاد ، وكان لها مركز جامع لكلها ، فكانت الشمس التي هي النير الأعظم ، وهياً ، باطنها برودة ورطوبة ، وظاهرها حرارة ويبوسة ، فكملت طبائعها باطناً وظاهراً ، فاتحدت الحياة بها ، كما تتحد النفس الحسية بالقلب .

فهذه الحياة التي اقترت بالحد الأعظم ، وتكبرت على ابوابه الروحانية وحجبه التي دعيت منها فعصت ثم تكون القمر ، فكان باطنه حاراً يابساً ، وظاهره بارداً رطباً ، وبذلك تبث بين هذا النيرين التزاوج والمناسبة ، فالقمر قابل من الشمس بباطنه المناسب لظاهرها ، « والشمس تجذب منه بباطنها المناسب لظاهرها » وبذلك تبث افعالها في المواليد ، ولو كان ما يرون انعامه ، لكان بينهما التضاد ، وفسد الفعل . (٢)

ثم تكونت الزهرة التي فلكها مما يلي فلك الشمس ، فكان باطنها ايضاً حاراً يابساً يناسب ظاهر الشمس ، وهي بظاهرها البارد الرطب تناسب القمر ، وبظاهرها ايضاً تناسب باطن الشمس بالبرد والرطوبة ، ويباطنها تناسب باطن القمر .

ثم تكون المريخ ، فظاهره حار يابس ، وباطنه بارد رطب ، وبذلك ناسب النيرين في ظاهرها وباطنها .

(١) سورة البقرة الآية ٢٥٥

ثم كان المشتري ، فكان بظاهره حاراً ليناً ، وبياطنه بارداً يابساً ،
فناسب زحل ، ويطاهره الحار اللين ، الى باطن زحل الحار اللين ، ولذلك
ازدوجا ، فكانا المتولين للمثلثات باقترانها ، وناسباً النيرين والزهرة والمريخ .
كذلك يباطنهما وظاهرهما ، وانفرد عطارد بطبعه فكان ممتزجاً أي كوكب
جاسده ، كان طبعه يوافق طبعه ، وفعله كفعله .

وكانت الشمس قلب العالم الجرمانى والقمر بمنزلة الرأس ، والفلك
المحيط كالروح القوي للحس في جميع جهاته .

وصار الفلك بعلوه واعتداله ، وتزاوجه وتوافقه ، طبيعة خامسة ، وهو
زبدة الصورة التي هي الحياة الحسية التي كان لها تصور في المبدع الأول انه
حق ، فبذلك علة على المصرة التي هي الهوى المشار اليها بالنامية الهابطة الى
اسفل سافلين ، مركز الكون والفساد . فهي خامسة للأمهات الأربع ، فاعلة
مؤثرة فيها . اهبطوا منها بعضكم لبعض عدو .

فالفلك قابل لتأثير عالم القدس ، وهو له كالزوج بقربه منه وقبوله له .
وبالنسبة التي هي له منه ، وعالم الكون والفساد قابل من الفلك لجميع
تأثيره ، وهو له كالزوج ، وعالم الكون والفساد كالزوجة ، لظهور المواليد
بينهما ، وكذلك الخط من الفلك الحبيث الذي امتزج به ففسل عنه فكان
عقدين ، الرأس والذنب . وهما وهيمان ، تدرك افعالهما ، ولا تدرك
صورهما . (١)

وفي النهاية يقول الحامدي : « فالعوالم كلها متعلقة بعضها ببعض
متسلسل على النظام الذي توجبه الحكمة الالهية الذي إن تحرك مثلاً متحرك ،
أو سكن ساكن ، كان موجوداً بذلك المعنى في الكل . فيكون تطابق الكل
شيئاً واحداً ، والطبيعة بنهايتها اعلم العلماء ، وأطب الأطباء ، وهو الملك

(١) كنز الولد - ابراهيم الحامدي - ص ١٢٨ - تقديم الدكتور مصطفى غالب

المقرب المسلم اليه تدبير امر عالم الجسم ، العرب عنه بالكروسي ، فسبحان من له هذه المملكة ، ومن تدبره هذا التدبير ، ولا إله إلا هو .^(١)

كيفية سريان النفس الجزئية من النفس الكلية في الأشخاص

بما اننا تحدثنا عن النفس بصورة عامة وبأنها جوهره روحانية نورانية قدسية ، وجدت بالشخص الانساني ، مستقلة عن الجسد ، تعرف ذاتها ومبدعها الذي أوجدها ، والمدة المحددة لها في عالم الكون والفساد لتعي جوهرها وتعود الى الكل التي انبثقت منه .

ثم أوردنا هبوط النفس بصورة عامة من عالمها العلوي الى عالمها السفلي ، وما هو السبب الذي اوجب هبوطها ؟ ولماذا تكثفت ؟ ولقد اعطينا بعض آراء الفلاسفة والحكماء الذين تحدثوا كل حسب مفهومه لبدء الخليقة الانسانية على هذا الكوكب .

ولا بد لنا من ان نأخذ ببعض افكار وآراء بعض الحكماء والفلاسفة الذين شرحوا كيفية سريان النفس الجزئية من النفس الكلية في الأشخاص الجسمانية . وكيف تم هذا الاتصال ؟ وبأية واسطة ؟ هل عن طريق الكل الذي انبثقت منه ؟ ام عن طريق الطبيعة العلوية ؟ .

ولا بد لنا من ان نعالج هذا الموضوع انطلاقاً من المعلم الأول الذي وضع الحكمة الربانية سقراط . ولكن لم نجد في الكتب القليلة التي تحدث عنها هذا الفيلسوف عن الماورائيات سوى القليل الذي لا يفي بالغرض المطلوب ، ولهذا نحاول قدر الإمكان ان نأخذ ببعض آرائه الحكمية العادلة .

ومن الواضح ان سقراط كان يعتمد في حكمته على الاستعانة بالاستقراء ، ثم يتدرج في الجزئيات الى الماهية المشتركة بينها ، ويرد كل نقاش الى الجسد والماهية فيسأل : ما الخير وما الشر ، وما العدل وما الظلم ، وما الحكمة ، وما الجنون ، وما الشجاعة ، وما الجبن وما التقوى وما الاخلاق ،

(١) كنز الولد - الحمادي ص ١٣١ .

وهكذا فكان يجتهد في حد الألفاظ والمعاني حداً جامعاً مانعاً ، ويضيف الأشياء في أجناس وأنواع ليمتتع المزج بينهما ، في حين كان السوفسطائيون يستفيدون من اشتراك الألفاظ وإيهام المعاني ، ويتهربون من الحد الذي يكشف المغالطة . فهو اول من طلب الحد الكلي طلباً مطرداً وتوسل اليه بالاستقراء ، وانما يقوم العلم على هاتين الدعمتين : يكتسب الحد بالاستقراء ، ويركب القياس بالحد ، فالفضل راجع اليه في هذين الأمرين .

ولقد كان لاكتشافه الحد والماهية اكبر الأثر في مستقبل الفلسفة ومصيرها ، فقد ميز بصفة نهائية بين موضوع العقل وموضوع الحس ، وغير روح العلم تغييراً جذرياً ، لأنه اذا جعل الحد شرطاً له ، قضى عليه ان يكون مجموعة ماهيات ، ونقله من مقوله الكمية حيث استبقاه الطبيعيون والفيتاغوريون الى مقوله الكيفية .

فهو موجد فلسفات الماهيات ، المتجلية عند افلاطون وارسطو ، والتي ترى في الوجود مجموعة أشياء عقلية ومعقولة . (١)

فنعندما فضّل سقراط الاعتماد عن الطبيعيات والرياضيات ، والغوص في اعماق الانسان ، وانحصرت الفلسفة عنده في دائرة الاخلاق باعتبارها اهم ما يلفت نظر الانسان ، وهذا معنى قول شيشرون إن سقراط انزل الحكمة من السماء الى الأرض . أي انه حول النظر من الفلك والعناصر الى النفس الانسانية . وتدور الأخلاق على ماهية الانسان ، حيث نرى سقراط يقول : الانسان روح وعقل يسيطر على الحس ويديره ، والقوانين العادلة الصادرة هي عن العقل ، ومطابقة للطبيعة الحقّة ، وهي صورة من قوانين غير مكتوبة رسمها الآلهة في قلوب البشر ، فمن يحترم القوانين العادلة يحترم العقل والنظام الإلهي . (٢)

(١) د تيونس ، افلاطون ص ١٤٩ - ١٥٢ .

(٢) لرسطو ما بعد الطبيعة - ص ٩٨٧ .

هذه هي أفكار سقراط الربانية التي هي اول محور تدور عليها جميع افكار الذين اتوا بعده ويلوروها حسب كل فكر من افكارهم النيرة المستمدة العلوم الحقائقية من الكل الى الجزء حسب كفاءة كل منهم واستعداده لقبول المزيد من القوة الخفية القادرة على ان تهبه الأكثر فالأكثر من الانفتاح العقلي للعلوم الماورائية .

وشاء الله ان يهب هذه القدرة لأفلاطون الذي وضع البراهين عن كيفية تكوين العالم وسريان النفس الجزئية من النفس الكلية ، ولكن أفلاطون فضل ان تكون قصة التكوين وسريان النفس على طريقته الخاصة المبنية على الحوار والخطاب ليدل على ان العالم المحسوس لا يوضع في قضايا ضرورية فليس أمام العقل البشري إلا الظن والتشبيه .^(١)

حيث انطلق فعبّر في محاورته « تيمائوس » عن تكوين العالم وبأنه قائم على مبادئ عقلية رياضية فقال : « كل ما يحدث فهو يحدث بالضرورة من علة ، والعالم حادث قد بدا من طرف اول لأنه محسوس ، وكل ما هو محسوس فهو خاضع للتغير والحدوث وله صانع . ولما كان الصانع خيراً ، والخير بريئاً من الحسد ، فقد اراد ان تحدث الأشياء شبيهة به على قدر الامكان .

ف رأى ان العاقل اجمل من غير العاقل ، وان العقل لا يوجد الا في النفس ، فصور العالم كائناً حياً عاقلاً ، لا على مثال شيء حادث ، بل على مثال الحسي بالذات ، أجمل الأحياء المعقولة الحاوي في ذاته جميع هذه الأحياء كما ان العالم يحوي جميع الأحياء التي من نوعه .

فالعالم واحد لأن صانعه واحد ، ونموذجه واحد ، وهو كل محدود ، ليس خارجه ما يؤثر فيه ويفسده فلا تصيبه شيخوخة ولا مرض ، وهو كروي لأن الدائرة اكمل الأشياء ، متجانس يدور على نفسه في مكانه .

(١) تيمائوس : ص ٢٩ .

أما نفسه سابقة على الجسم ، صنعها الله في الجوهر الإلهي البسيط ، والجوهر الطبيعي المنقسم ، ومزاج من الاثنين ، فكانت غلاًفاً مستديراً للعالم تحويه من كل جانب ، وتتحرك حركة دائرية وتحرك الباقي ، وتدرك المحسوس المنقسم والمعقول البسيط ، وتنفع بالسرور والحزن والخوف والرجاء والمحبة والكراهية ، وتملك ان تخالف قانون العقل فتصير شريرة . حمقاء ، وتضطرب حركتها فتتزلزلكبات بالعالم . (١)

وأما جسم العالم فلما شرع الله يركبه اخذ ناراً ليجعله مرثياً ، وتراباً ليجعله ملموساً ، ووضع الماء والهواء في الوسط . غير ان هذه العناصر لم تكن كذلك منذ البدء ، وإنما كان العالم في الأصل مادة رخوة ، أي غير معينة ، غامضة لا تدرك في ذاتها بل بالاستدلال كل ما تفعله عنها انها موضوع التغير ، او المكان والمحل الذي تحصل فيه الصور المعينة . لأنه اذا كان الأصل معيناً وكان له صورة ذاتية ، فليس يفهم التغير الذاتي ، وعلى ذلك فليست العناصر مبادئ الأشياء لأنها معينة من جهة ، ولأنها من جهة أخرى تتحول بعضها الى بعض ، فيدلنا هذا التحول على انها صورة مختلفة تتعاقب في موضوع واحد غير معين في ذاته . ألسنت ترى ان ما نسميه ماء اذا تكاثف صار تراباً وحجارة ، واذا تهلخل صار هواء ريحاً ، وإن الهواء اذا اشتعل تحول ناراً ، وإن النار اذا تقلصت وانطفأت عادت هواء ، وإن الهواء اذا تكاثف صار سحباً وضباباً . (٢) وإن هذه إذا تكاثفت جرت ماء ، وهكذا دواليك .

هذه المادة الأولى كانت تتحرك حركات انفاقية ، تلك الحركات الست التي قلنا ان الأشياء تتحرك بها اذا تركت وشأنها من نفس تدبرها . فالتحلت ذراتها على حسب تشابهها في الشكل والفت العناصر الأربعة : النار مؤلفة من ذرات هرمونية ، أي ذات أربعة أوجه تشبه سن السهم ، لذلك كانت أسرع الأجسام وانفذاها . والهواء مؤلف من ذرات ذات ثمانية أوجه ، أي هرمين .

(١) تيماروس - ص ٣٧

(٢) تيماروس - ص ٤٨

والماء من ذرات ذات عشرين وجهاً ، والتراب أثقل الأجسام من ذرات مكعبة .

وبعد ان تنظمت المادة من هذا النوع من التنظيم بتوزعها عناصر أربعة ، وهو اقصى ما تستطيع ان تبلغ اليه بذاتها ظلت العناصر مضطربة هوجاء كما يكون الشيء وهو خلو من الاله ، حتى عين الصانع لكل منها مكانه على ما ذكرنا ورتب حركته . (١) .

ثم فكر الصانع فيما عسى ان يزيد العالم شياً بنموذجه . ولما كان النموذج حياً ابدياً ، فقد توخى ان يجعل العالم ابدياً ، لكن لا كالأبدية النموذج ، فانها ممتعة على الكائن الحادث ، فعنى بصنع صور متحركة للأبدية الثانية ، فكان الزمان يتقدم على حسب قانون الأعداد ، وكانت الأيام والليالي والشهور والفصول ولم تكن من قبل . ورأى الصانع ان خير مقياس للزمان حركات الكواكب ، فاخذ رواضع الشمس والقمر والكواكب الأخرى مشتعلة مستديرة ، وجعل لكل منها نفساً تحركه وتدبره . ولما كان مبداء التدبير اليها بالضرورة ، فقد صنع هذه النفوس مما تخلف بين يديه بعد صنع النفس العالمية ، الا انه جعل تركيبها اقل من تركيب هذه ، فكانت أدنى منها مرتبة ؛ ولكنها الهية مثلها عاقلة خالدة ، يأتها الخلود لا من طيب عنصرها بل من خيرية الصانع تأبى عليه ان يقدم أحسن ما صنع .

ثم اتخذ منها اعواماً تصنع نفوس الأحياء المائتين . وانما مست الحاجة الى هذه النفوس لتحقيق في العالم جميع مراتب الوجود نازلة من ارفع الصور الى ادناها ، وليكون العالم كلاً حقاً . وانما وكل امر صنعها الى نفوس الكواكب لان كل صانع يصنع ما يماثله ، والصانع الأول لا يصنع إلا نفوساً إلهية ، فلا يكون هناك التفاوت المطلوب .

اخذ إذاً ما تخلف من الجوهريين الثاني والثالث ، وصنع مزيجاً قسمه على

(١) تيماسوس - ص ٥٢ - ٥٧

الكواكب وكلف آلهتها ان تنزل اجزاء في أجسام مهياة لقبوله ، وان تضم اليه نفسين مائتين ، إحداهما انفعالية ، والأخرى غذائية .

أما الانفعالية فغضبية وشهوانية ، تحس اللذة والألم والخوف والاقدام ، والشهوة والرجاء ، يضعونها في أعلى الصدر بين العنق والحجاب ، لكي لا تدنس النفس الخالدة المستقرة في الرأس .

أما الغذائية فيضعونها في اسفل الحجاب ، فصنع الآلهة الرجل كاملاً بقدر ما تسمح طبيعته . والرجل الصالح يعود جزء نفسه الخالد بعد انحلال هذا المركب الى الكوكب الذي هبط منه ، ويقضي هناك حياة سعيدة شبيهة بحياة اله الكواكب .

أما الرجل الصالح ، فان نفسه تولد ثانية امرأة ، فان أصرت على شقاوتها ولدت ثانية حيواناً شبيهاً بخطيئتها وهكذا ، بحيث لا تخلص من الأمها ولا تعود الى حالتها الأولى حتى تغلب العقل على الشهوة ، وتصلح السلم فترجع رجلاً صالحاً .

ودرجات هذا السلم ، المرأة فالطير فالدواب فالزحافات فالديدان فالأحياء المائية ، أوجدتها الخطيئة والجهالة نازلة بها نحو الأرض درجة درجة . وهكذا كان الأحياء في ذلك الزمان واليوم أيضاً ، يتحول بعضهم الى بعض بحسب ما يكسبون او يخسرون من العقل . وأراد الآلهة ان يلطفوا اثر الحرارة والهواء في الانسان - مع ضرورتها له - وان يوفروا له الغذاء فمزجوا جوهرأ مماثلاً لجوهر الانسان بكميات اخرى واوجدوا طائفة جديدة من الأحياء هي الأشجار والنبات والبذور تحيا بنفس غذائية ، وليست هذه النفوس عاقلة ، ولكنها تحس اللذة والألم والشهوة ، فهي منفعة ، وليست فاعلة إذ قد حرمت الحركة الذاتية فكانت جسماً مثبتاً في الأرض .^(١)

هذه الأفكار التي اوردها عن محاوره افلاطون « تيمائوس » تعتبر تجسيداً لما يتفاعل في اعماق هذا الحكيم من انفعالات عقلانية تنهد الى توعية النفوس

(١) تيمائوس - ٣٩ - ٣٧

الانسانية المشوقة الى المعرفة الحقة ، والادراك العقلاني الفعال الذي ينقل النفوس من القوة الى الفعل ، ويصور الأحاسيس والمشاعر أدق تصوير ينسجم مع اهداف المحاوره ومنطقاتها الدرامية والنقاشية ، بالإضافة الى الشروحات العميقة التي تمهد للقارئ الفهم والوعي ، وتدله على المسالك الخيرة المثالية في المجتمعات التي يعيش فيها .

ومن الواضح والحالة هذه ان تكون تلك المعاني الضرورية للحكم على المحسوسات موجودة في العقل قبل الإدراك الحسي ، لأنها هي التي تجعل الحكم ممكنًا ، ولأنها مجردة عن المادة وعوارضها ، كاملة ثابتة ، فلا يمكن ان تحصل في النفس عن الأجسام الجزئية المتغيرة ، فلا يبقى إلا انها حصلت في العقل عن موجودات مجردة كاملة ثابتة مثلها كما يقول افلاطون وان هذا الجسم جزء من المادة يشارك في واحد من تلك الموجودات المجردة فيشبه به ويحصل على شيء من كماله ويسمى باسمه ، فالموجودات المجردة «مُثل» الأجسام احدها «مثال» يؤلف مجموعها «العالم المعقول» كما ان الأجسام يؤلف العالم المحسوس . والمثال هو الموجود بذاته والجسم شبح للمثال ، والمثال نموذج الجسم او مثله الأعلى ، متحققة منه كمالات النوع الى اقصى حد ، بينما هي لا تتحقق في الأجسام الا متفاوتة ، بحيث اذا اردنا الكلام بدقة لم نسّم النار المحسوسة ناراً ، بل قلنا انها شيء شبيه بالنار بالذات ، وان الماء المحسوس شبيه بالماء بالذات ، وهكذا .

والمثل هي مبادئ المعرفة ايضاً ، لأن النفس لو لم تكن حاصلة عليها لما عرفت كيف تسمى الأشياء وتحكم عليها ، والمثل معايرنا الدائمة ، يحصل لنا العلم اولاً وبالذات بحصول صورها في العقل . فهي الموضوع الحقيقي للعلم ، وهي علة حكمنا على النسبي المطلق ، وعلى الناقص بالكامل .^(١)

وكما ان الأجسام مترتبة بعضها فوق بعض في انواع وأجناس ، فكذلك المثل حتى تنتهي الى واحد يسميه افلاطون تارة مثال الخير ، ليدل على ان الخيرية مبدأ الایجاد والفيض . والآخر بمثال الجمال ليدل على ان الغاية

(١) جمهورية افلاطون - ص ٥٣٢ - فيلون - ص ٩٩

القصوى ليست في الجمالات الناقصة الزائلة بل في الجمال بالذات الكامل الدائم . وثالثه بالصانع يقصد به موجوداً خيراً بالذات أراد ان يفيض خيريته فنظم المادة المضطربة محتدياً المثل ، فكان هذا العالم المنسجم الجميل .

ولما كانت الحكمة اليونانية بعد انتقالها عن طريق الترجمة والشرح الى العالم الاسلامي قد لعبت دورها الفعال في تكوين فلسفة اسلامية خاصة انطلقت من النفس الانسانية بمفاهيم جديدة تنسجم مع ما يذهب اليه القرآن والشرعة . فلا بد لنا من استعراض بعض الأفكار الاسلامية بمفهومها المتطور هذا .

ونطلق من ما قاله جماعة اخوان الصفاء وخلان الوفاء في هذا المجال فقالوا: « اعلم ايها الأخ البار الرحيم ايذك الله وإيانا منه ، ان العقل الفعال هو وجه الله الذي لا يبل ، ولا يحول ولا يزول ، المبدع السابق الأول ، ذو الحلقة الثامنة ، والإبداع الأول .

فلما كان ذلك كذلك وجب ان يكون موضع كلمة الله التي بها خلق الأشياء كلها كما شاء لا معقب لحكمه ، يسري نوره وإفاضة جوده فيها دونه ، وكانت من الإبداع الأول النفس الكلية وجه العقل الفعال وهي العقل المنفعل من الإبداع الأول واتصل بها فيفيض نوره ، وقوة من الإبداع الأول ، والكلمة تحركت بالانفعال ، فأشرق وجهها بما اتصل بها من نور الجبروت ، وبدا وجهه الكريم ، وهو الشمس ، فأشرق وترتب في موضعه اللائق ، بموجب الحكمة الإلهية ، والعناية الربانية ، ودوام اتصال تأييد الكلمة بالحد الأول ، وإفاضته عليه بالتواتر والدوام بلا زمان ، وأمدتها بمثل ذلك ، واستبشرت وضحت انوارها ، واشرقت إشراقها دفعة واحدة بلا زمان .

فترتبت الأفلاك ، ولحظتها ، فكستها من انوارها زينة ، وهي الكواكب فكانت مرتبة في مواضعها ، مستقرة في اماكنها ، ناطقة ، بالسن فصيحة ، وادوات صحيحة ، واقسام مستقيمة ، ونسبة فاضلة بالتوحيد لمبدعها ، والتقديس لخالقها ، وهي عالم الأفلاك وسكان السموات ، فكانت الأفلاك العالية وما فيها من العوالم الروحانية هي اول الفيض ورأى الأمر ، ثم كانت

اللحظة الثانية تحت النظرة الأولى فكانت الأفلاك التي دونها الى فلك القمر ، ولم يكن بين النظرتين انفعال زمني ، فنقصت القوة الثانية عن اللحوق بالقوة الأولى ، فضعفت وترتب الوجه الثاني ، وهو القمر ، وجه النفس الجزئية ، في مركزه ، ودبر ما تحته ، وسلم اليه الوجه الأول تدبير ما دونه ، وأمدّه بالفيض والحدود ، فلذلك صار يأخذه ويعطي ، ويفرغ ، ويمتلئ ، والأول قائم بذاته ، ممتلئ من انواره ، مستقيم في مسير حياة العالم بأسره ، ومديره بالقوة المتصلة به ، فهو مقطب السعادة العالية ، وله المثل الأعلى في السموات والأرض ، وكان بمنزلة القلب وما ينحط اليه من الخواص الروحانية ، كما قال الله : ﴿ نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين ﴾^(١) فالروح ينزل على القلب ، ثم تتصل القوة بلسان ، ومكانه الوجه فيصدر عنه الأمر والنهي بالنطق ، فبالأمر تتكون المكونات ، وبالنطق تتم المقالات ، والإخبار بما كان ويكون ، فالقوة المتصلة بالقلب مثلها كمثّل اتصال آثار العقل بالنفس الكلية الأولية ، ثم اتصلت بوجهه ، فنطق بالقول كن ، فكان منه ما شاء الباري سبحانه ، وأشرق الأول ، وقام بالأمر ، فبدأ الكون ، ثم ترتب الوجه الثاني ، بالأمر الملقى اليه من الأول ، فلذلك صارت كلمة كن مبنية على حرفين ، فالكاف متصلة بالعلو ، وهي الوجه الأول ، منحطة منه الى السفلى بادية عن الأول ، وهو الكاف ، منبعثة عن العلو ، الى اسفل ، راجعة بنقطة هي آخرها ، والوجه الثاني . ولذلك قيل إن الثاني ذو طرفين ، طرف يستمد ، وطرف يمد . وكذلك الوجه الثاني يستمد من الأول التامة انواره ، المضيء إشراقه ، حتى يمتلئ ويحاكي الأول في تمامه ، ثم يقف منحصرأ عن قبول ما لا يحتمله ، ثم يبدأ ويمد من دونه في عالم الكون والفساد فلا يزال حتى يلقي ما فيه ويعود الى الاستمداد ، ومنه تهبط النفوس الجزئية الى عالم الكون والفساد ، للاتحاد بالأجساد . وهو لها كالعابلة ومنه يكون انبعاثها راجعة الى امها ، اذا صلحت لذلك ، قال الله عز وجل : ﴿ كما بدأنا اول خلق نعيه ﴾^(٢) وانما يتبها لها ذلك اذا تخلفت

(١) سورة الشعراء آية ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥

(٢) سورة الأنبياء آية ١٠٤ .

بالأعمال الزكية ، وقبلت الأمر والنهي ، المنبعثين من الأول بواسطة الثاني والوحي ينزل بجبرائيل وميكائيل ، والملائكة الهابطة بالروح ومعها امر ربها على من يشاء من عباده المصطفين ، بالانذار ان لا اله الا الله هو رب العرش العظيم ، وهم تراجمة العالم العلوي بما ينشؤونه ، ويوصلونه الى العالم السفلي ، وكما ان القلب مخفي في باطن الجسد ، لا يرى ولا يظهر فيعين ، وما يتصل به من الوحي والإلهام ، وما يبدو من القوى المنبثة في الحواس خفية كائنة بلا زمان ، ولا يعرف لها حقيقة مكان بالعيان ، كذلك اتصال الكلمة بالحد الأول بالقوة الإلهية ، ثم يثبت منه ويتصل بوجهه الكريم فتشرق انواره ، ويتسم فرحاً بما اتصل به ، ويضحك شكراً للمنعم عليه ، فتبدو من ذاته الموجودات العلوية والسفلية ، يتلو بعضها بعضاً ، مفاضة على العالم الفاضل ، والخلق الكامل على استواء الكلام ، وانتظام الأقسام ، ويتصل الأمر العالي بالوجه الثاني ، الذي هو مثال الوجه الأعلى الكريم ، وهو الوسطة والترجمان بما يستقبل منه ويأخذ عنه ويقبل به ، الى من دونه ، آية الله في ارضه ، فالأول وجه الله والثاني وجه الوجه المتلقي فوائدها نعمة الله ، فالأمر بقوة الكلمة خفيف مستور لا يظهر ولا يعلم ، تنزه عن الصفات بالزمان والمكان ، وبالظهور بالفعل عن الأمر ، إذ نطق الوجه الأول وتحرك لإظهار الأشياء السفلية ظاهرة للحواس الإنسانية ، ولكن لا يراه إلا من هداه الله وانعم به عليه بمعرفة ما رمزنا به وأشارنا اليه ، فهو السر الدقيق والبحر العميق ، وإن كنا قد لوحنا به ، ودللنا عليه ، لمن كان له قلب ، او الفى السمع وهو شهيد .

ولا يزال الوجه الثاني يطلب التشبه بالوجه الأول ، ويتحرك بالشوق اليه ، ويأخذ من فيضه ، ويقبل من جوده دائماً حتى يمتلئ ، ثم يعجز عن قبول ما ليس في وسعه وطاقته ، فيقف ، ثم يلقي ما فيه على من دونه ، ويسرع بذلك ليقبل فيضاً آخر ، فلذلك تواتر الكون والفساد ، في دور الثلاثين من اولها الى النصف يأخذ ، والى آخرها يعطي ، وكلها مضي قرن وبادت امة يكون مثلهم آخرون ، ﴿ ذلك تقدير العزيز العليم ﴾ ^(١) والوجه الأول

(١) سورة يس آية ٣٨ .

الكلمة متصلة به دائماً بلا زمان ، بل إنه جل نوره مكان للقوة المتصلة به ، لأنه لا يعجز عن قبول الفيض وهو العرش المحيط الذي ليس وراءه مجاز لمن دونه نهاية النهايات وغاية الغايات ، وإنما صارت رتبة الثاني دون رتبة الأول ، لأن الفيض الأول إبداعي لاهوتي معرى من الصفات لا يدرك بوهم ، ولا يوقف عليه بفكر . ثم يبدو عن الحد الأول بالقوة المبدعة حتى يتصل بالوجه الثاني فيشرق بالفعل ، فيكون الكون الأول ، بمعنى النظرة الكائنة منها الصادرة عنها ، عالم الأفلاك ، وسكان السموات ، وأنوار الكواكب ، ولهم من الرحمة والتعطف والرفقة بحسب صفاء جواهرهم المضيئة ، وأنوارهم الذاتية ، ولطائفهم الباقية ، فلذلك صاروا يستغفرون لمن في الأرض وهم الذين يحملون العرش ومن حوله ، ويقولون : ﴿ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْماً فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ ﴾^(١) يعنون التوبة بعد الخطيئة ، كما تاب أبوهم آدم لما تلقى الكلمات^(٢) .

ونتلفت بعد أن أوردنا ما أوردناه من آراء اخوان الصفاء حول كيفية سريان النفس الجزئية من النفس الكلية إلى الإمام فخر الدين الرازي لنستطلع رأيه في هذه المشكلة ، فهو يحددنا في كتابه (النفس والروح) الثاني حيث يقول : « إعلم أن الموجودات بحسب القسمة العقلية على أربعة أقسام ، لأنها :

- ١ - إما أن يؤثر ولا يتأثر البتة بوجه من الوجوه ،
- ٢ - وإما أن يتأثر ولا يؤثر بوجه من الوجوه ،
- ٣ - وإما أن يؤثر ويتأثر معاً ،
- ٤ - وإما أن لا يؤثر ولا يتأثر ألبتة .

(١) سورة غافر آية ٧ .

(٢) الرسالة الجامعة - اخوان الصفاء - ص ٢٤٠ - ٢٤٣ - تحقيق الدكتور مصطفى غالب

فهذه أقسام أربعة لا مزيد عليها .

أما القسم الاول : وهو الذي يؤثر ولا يتأثر البتة ، فهو الحق سبحانه وتعالى لأنه واجب الوجود لذاته والحقيقة هويته ، وكلما كان واجباً لذاته كان واجب الوجود من جميع اعتباراته لأن ذاته المخصوصة إن كفت ذلك الايجاب وذلك السلب ، دوام الايجاب وذلك السلب لدوام ذاته ، وإن لم تكن فحينئذ يتوقف حصول ذلك السلب وذلك الايجاب على اعتبار حال الغير . وتتوقف هويته على حصول ذلك الايجاب أو ذلك السلب ، والمتوقف على المتوقف على الغير متوقف على الغير ، فحقيقته الموصوفة متوقفة على ذلك الغير الخارج ، والمتوقف على الغير ممكن لذاته ، والممكن لذاته لا يوجد إلا بإيجاد الواجب لذاته ، وللايجاد تأثير فهو من حيث أنه مستقل بذاته لا يقبل الاثر عن غيره ، كان قائماً بنفسه ومن حيث أنه يؤثر في كل ما سواه ، ويوجد كل ما يغايره فإنه مقوم لذاته ، والقائم بذاته المقوم لغيره يكون في أعلى درجات القيام بالذات واسم ما يكون بهذه الصفة هو صفة القيوم ، لأنه مبالغة من القيام . فثبت أنه كان الحق سبحانه مؤثراً لا يتأثر كان قيوماً محضاً ، فلهذا السر اتفق المحققون على أنه أعظم آية في كتاب الله تعالى هو قوله ^(١) : « الله لا إله إلا هو الحي القيوم » ^(٢)

وأما القسم الثاني : وهو الموجود الذي يتأثر ولا يؤثر فهو الهبولى ، فقد صح عندنا أن هبولى هذا العالم الجسماني هو الأجزاء لا تتجزى . وعند غيرنا هبولى الاجسام موجود ليس بمحتيز ، وصورتها هي التحيز والحجمية .

إذا عرفت هذا ، فنقول : تلك الأجزاء من حيث هي هي ليست حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة ولا مجتمعة ولا مفترقة ، بل هي قابلة لهذه الصفات ولهذه الأحوال .

وتلك الأجزاء تسمى عند بعضهم الهيئات ، وليس فيها إلا مجرد القبول

(١) كتاب - النفس والروح - للإمام فخر الدين الرازي - ص ١٣

(٢) سورة البقرة آية ٢٥٥ .

والطاعة والانقياد . ولما كان الوجود باعطاء الجود لا يصح إلا من الوجود ، وكان القبول والتأثر يحصل إلا عند حصول العلم ، لا جرم قيل في الكتاب الالهي : « الله الغني واتم الفقراء » .^(١)

إذا عرفت هذا ؛ فنقول : إن الوجود أشرف من العلم ، ولهذا السبب كان أشرف الموجودات المؤثر الذي لا يتأثر ، وهو الله سبحانه وتعالى ، وأخسها المتأثر الذي لا يؤثر وهو الهويولي .

وأما القسم الثالث : وهو الذي يؤثر ويتأثر معاً ، فهو عالم الأرواح والنفوس ، وذلك لأنه لما يثبت أن واجب الوجود ليس إلا الواحد يثبت أنه كل ما سوى الواحد ممكن لذاته ، وكلما كان ممكناً لذاته ، فإنه لا يوجد إلا بإيجاد غيره ، وذلك الشيء فقد قبل الأثر من ذلك الغير ، فثبت أن الأرواح قابلة للأثر من الغيرة وأما انها مؤثرة ، فمنهم من قال لا مؤثر إلا الواحد ، وذلك أن الممكنات مشتركة في معنى الامكان ، ومعنى الامكان محوج إلى المؤثر . فاما أن يحوج إلى مؤثر معين في نفسه أو إلى مؤثر غير معين في نفسه ، والثاني محال ، لأن ما لا يكون معيناً في نفسه لم يكن موجوداً في نفسه ، وما لا يكون موجوداً في نفسه استعمال أن يكون معطياً للوجود لغيره ، ولما بطل هذا فلا بد من أن يثبت الأول ، وهو أن الامكان محوج إلى شيء معين في نفسه ، ولك ممكن فهو محتاج إلى ذلك المعين فلا مؤثر إلا الواحد .

ثم أن هؤلاء قالوا : الأرواح مغيرات لا أنها مؤثرات . وقال آخرون : الأرواح مؤثرة في عالم الاجسام مدبرة لها متصرفة فيها ، ونصروا هذا القول بوجوه فلسفية وشيدها برموز نبوية ، فإنه تعالى قال في صفة الملائكة : ﴿ والمقسمات أمراً ﴾^(٢) . وقال : ﴿ والمدبرات أمراً ﴾^(٣) .

إذا ثبت هذا ظهر على كلي القولين أن عالم الأرواح متوسط بين العالم

(١) سورة محمد

(٢) سورة الذاريات

(٣) سورة النازعات

الالهي والعالم الجسماني متوسطاً لا بالحيز والجهة بل بالشرف والرتبة ، فهي من حيث انها مؤثرة في الجسمانيات ما كانت أدون منها . فلا جرم كانت هذه الدرجة متوسطة بين الدرجتين الاولين .

إذا عرفت هذا ، فنقول : إن الروحانيات مراتب ودرجات ، فأعلاها مرتبة وأجلها درجة الذين يكونون مستغرقين في نور جلال الربوبية استغراقاً تاماً بحيث لا يتفرغون مع ذلك الاستغراق لتدبير العالم الجسماني ، فطعامهم التوحيد ، وشرابهم التفريد والتمجيد ، استغرقوا في أنوار جلاله ولم يتفرغوا للشيء سوى الله ، وهؤلاء هم الملائكة المقربون ، وقد عبر الكتاب الالهي عن هذه المرتبة بقوله : « ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته » الآية . (١)

ثم إن لهذا القسم من الروحانيات درجات في العرفان لا نهاية لها ، ولا يعرفها إلا الله ، لأننا بينا أن أنوار جلال الله لا نهاية لها ، فكذلك درجات العارفين في العرفان أيضاً لا نهاية لها . (٢)

ثم أنه لما كان لا صفة لهذا القسم من الروحانيات إلا الاستغراق في المعارف الإلهية وتعقل تلك الجلالات الصمدية ، لا جرم سمي الحكماء الإلهيون لهذا القسم من الأرواح بالعقول المحضة ، لأنها وإن كانت جواهر قائمة بأنفسها ، إلا انها لكثرة تعدادها وشدة معارفها صاروا كأنهم عين تلك التعقلات ، ونفس تلك الإدراكات .

فإن قال قائل : فعلى ما تقولونه أنتم ؟ لم يبق لهذا القسم من الروحانيات إلا قبول الوجود عن الحق ، وقبول القدسية عن أضواء اللوايح لجلال الحق ، وكل ذلك انفعال وتأثير ، فأين الاثر والفعل ؟

قلنا : انها وإن كانت مستغرقة في تلك التعقلات الإلهية للأضواء الصمدية ، إلا انه لا يبعد أن تفيض عنها آثارها إلى عالم الأرواح أو على الأجرام

(١) سورة الأنبياء آية ١٩

(٢) كتاب (النفس والروح) للإمام فخر الدين الرازي - ص ١٤ - ١٥ .

الفلكية ، فيضان النور عن الشمس والحياة عن الروح . وبهذا التقدير انها تكون فعالة لا يبعد أن تكون مرتبة من مراتب تلك النفوس المشرقة ، إذا كانت أدنى حالاً من غيرها ، فإنها لا تقبل تلك الأضواء عن ذلك الغير الذي هو أكمل منها ، كما أن الشمس والقمر ، وإن كانا في العالم الجسماني جوهريين علويين شريفيين ، إلا أن القمر كان أضعف من الشمس لا جرم صار يقبل النور عنها ، ثم أنه بعد قبول النور عن الشمس يصير فياضاً على العالم الأرضي السفلي ، ولا يبعد أن يكون حال الروحانيات هكذا .

وأما الدرجة الثانية من عالم الأرواح والنفوس منهم الذين انفتحو إلى تدبير عالم الأجسام ، وما توغلوا في الاستغراق في الحنين إلى الصمدية ، بحيث يذلههم ذلك عن الالتفات إلى أفق الأسفل الجسماني ، وإن هذا القسم أيضاً متفاوت في الشرف ، فكل من كان تعقله لجسم أشرف وأقوى كان هو نفسه أعلى وأجسى .

ولما كان أعظم الموجودات في الأفق الجسماني هو العرش كان أقوى الأرواح المتعلقة بتدبير الأجسام هو الروح المتصرف في كرة العرش . ولا يبعد أن يكون هو المسمى بالروح الأعظم ، ولا يبعد أن يكون له قوى وفروع تلبث في جنبات تلك الكرة ، وأن يكون لتلك الفروع فروع أخرى ، والإشارة إلى تلك الفروع في قوله : « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » .^(١) والإشارة إلى فروع الفروع بقوله : « وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم » .^(٢)

ثم يليه في الدرجة الروح المتصرف في الكرسي ، كما قال : « وسع كرسيه السموات والأرض »^(٣) ثم تليه الأرواح المدبرة بكرة زحل ، ثم بسائر كرات السموات وأجرام الكواكب على اختلاف درجاتها ومراتبها ، حتى ينتهي إلى الأرواح المدبرة لكرة القمر ثم الكرة الهواء ثم الماء ثم البحار والأرض

(١) سورة الحاقة آية ١٧

(٢) سورة الزمر آية ٧٥

(٣) سورة البقرة آية ٢٥٥

وجبالها ، وكل ما ذكرناه على وفق كلام صاحب الشرع ، فإنه كان يقول «جاعني ملك البحار» فقال كذا وكذا ، وملك الجبال وملك الرعد وخازن الجنة وخازن النار ، فهذا الذي ذكرناه وشرحناه كما تقرر بالبرهان فقد تأكد بالوحي والقرآن .^(١)

واعلم انك بهذا الطريق الذي بيناه يظهر لك أن عالم النفوس والأرواح ابتدأت بالأشرف والأشرف منحطاً إلى الأدون فالأدون ، حتى بلغت أجزاء المراتب إلى الأرواح الأرضية وهي بالنسبة إلى الأرواح العامة كنسبة الأجساد إلى الأجساد ، ثم إن الأرواح الأرضية فيها بينها تفاوتات شديداً في الشرف والدناءة ، فأعلاها وأشرفها الأرواح البشرية وتليها الأرواح البهيمية ، وتليها القوى النباتية ، وهي أيضاً من جنس الأرواح ، وهي آخر مراتب عالم الأرواح . فهذا الكلام في مراتب القسم الثالث وهو الموجود الذي يؤثر ويتأثر معاً .

وانما القسم الرابع : وهو الموجود الأول الذي لا يؤثر ولا يتأثر البتة ، فهذا ممتنع الوجود في العقول ، لأننا لما دللنا على أن ما سوى الواحد الحق يمكن الوجود لذاته واجب لغيره لزم أن كل ما سوى ذلك الواحد أنه قبل الاثر عنه ، ووجد به ، فيكون عنه ، فكان هذا القسم ممتنعاً .

ومن الناس من يقول : الفضاء الذي لا نهاية له ، والمدة التي لا نهاية لها من هذا القسم ، وفيه أسرار دقيقة غامضة لا يليق ذكرها في هذا الموضوع .^(٢)

هذا ما جاء به الإمام فخر الدين الرازي الذي بين لنا بوضوح كيفية سريان النفس الجزئية من النفس الكلية على طريقته الشرعية معتمداً على ما ورد في القرآن الكريم ، مبتعداً عن الفلسفة وما فيها من رموز وإشارات قد تستعصى على العامة .

(١) النفس والروح - الرازي ص ١٦ - ١٧ .

(٢) كتاب (النفس والروح) تأليف الإمام الرازي ص - ١٨ - تحقيق الدكتور المعصومي

والفيلسوف الآخر هو الفارابي الذي يصور لنا كيفية سريان النفوس الجزئية من الكل الذي انبثقت منه بطريقته الخاصة والعقلانية ، وصدورها عن الموجود الأول في عالم الإبداع بعد أن يجعل الموجود الأول ، السبب الأول لوجود سائر الموجودات ، لأنه بريء من جميع أنحاء النقص ، تام ، باعتبار وجوده أفضل الوجود ، وأقدم الوجود ، لذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهه عدم أصلاً . ولهذا كانت كافة الموجودات التي أوجدها أقل منه كمالاً . ولما كانت هذه الموجودات مكونة من عناصر متنوعة وجب أن تكون متفاوتة بالدرجة والكمال .

ونلاحظ بأن الفارابي يصف لنا كيفية صدور الموجودات فيقول : « إن الموجودات تصدر عن الأول من جهة الفيض وجوده ، لأن الوجود يفيض فيضاً ضرورياً إلا أنه ليس لغاية ، لأن الخالق لم يوجد لأجل غيره ، بل إن هذا الإيجاد جود منه ، فالوجود يصدر عنه ، كما يصدر النور عن الشمس ، والحرارة عن النور ، بموجب ترتيب معين وترابط وثيق محكم ، « ومتى وجد للأول الوجود الذي لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات » .

ومن ثم يأتي دور مراتب الموجودات التي فاضت عن الموجود الأول ، فيرتبها الفارابي كما يلي : ويفيض عن الأول وجود الثاني ؛ فهذا الثاني هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلاً ، ولا هو في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، فبما يعقل من الأول لزم عنه وجود ثالث ، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى .

ثم يستمر الفيض عند الفارابي على هذه الصورة فيقول : فيوجد عن العقل الثالث كرة الكواكب الثابتة ، وعن العقل الرابع كرة زحل ، وعن العقل الخامس كرة المشتري ، وعن العقل السادس كرة المريخ ، وعن العقل السابع كرة الشمس ، وعن العقل الثامن كرة الزهرة ، وعن العقل التاسع كرة عطارد ، وعن العقل العاشر كرة القمر .

وعند كرة القمر ينتهي فيض الأجسام السماوية ، أو الموجودات المطلقة التي لا تقع تحت تأثير عالم الكون والفساد ، لأن السماء الأولى هي أعلى

الأفلاك ، وكرة القمر أدناها . وجميع هذه الأفلاك محيطة بالأرض ، والأرض ثابتة في المركز .

وأما بقية الموجودات التي تكون دون فلك القمر تكون كاملة بل تترقى صعوداً وتبلغ كمالاً قاصراً على طبيعة كل نوع من أنواعها .

وأدنى الموجودات دون فلك القمر هي الهبولى التي لا صورة لها ، وفوقها العناصر الأربعة ، ثم يليه الجمد ، والنبات ، فالحيوان البهيم ، ثم الحيوان الناطق الذي هو الإنسان . ومن امتزاج النفس البشرية بالشكل والمادة المعنوية خرج الكون الحسي والإنسان والحيوان والنبات والجمد . وهي كلها تتألف من العناصر الأولية الأربعة التي دارت عليها علوم جميع الفلاسفة القدماء ، وهي التراب والهواء والماء والنار .^(١)

وبعد كل هذا ينتقل بنا الفارابي إلى تقسيم مراتب الموجودات فيقول : « الموجودات كثيرة وهي مع كثرتها متفاضلة . وجوهره جوهر يفيض منه كل وجود كيف كان ذلك الوجود ، كان كاملاً أو ناقصاً ، وجوهره أيضاً جوهر ، إذا فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها ، حصل عنه كل موجود قسطه الذي له من الوجود ومرتبته منه . فببتدئ من أكملها وجوداً ثم يتلوها ما هو أنقص منه قليلاً ، ثم يزال بعد ذلك يتلو الأنقص إلى أن ينتهي إلى الموجود الذي ان تخطى عنه إلى ما دونه تخطى إلى ما لم يمكن أن يوجد أصلاً ، فتتقطع الموجودات من الوجود ، ويان جوهره جوهرًا تفيض منه الموجودات من غير أن يخص بوجود دون وجوده . فهو جواد ، وجوده في جوهره ، ويترتب عنه الموجودات ، ويتحصل لكل موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته عنه . فهو عدل ، وعدالته في جوهره ، وليس ذلك لشيء خارج عن جوهره ، وجوهره أيضاً جوهر ، إذا حصلت الموجودات مرتبة في مراتبها ، أن يأتلف ويرتبط ويتنظم بعضها مع بعض ائتلافاً وارتباطاً وتحصل كشيء واحد .^(٢) »

(١) في سبيل موسوعة فلسفية - الفارابي - تأليف د . مصطفى غالب ص ٦٢ - ٧٣ .

(٢) في سبيل موسوعة فلسفية - الفارابي - ص ٦٦ . والمدينة الفاضلة ص ٥٨ .

ومن هذه الأفكار التي أوردناها لا نقدر أن نحكم على الفارابي بالغازه المعقدة والمطولة ، لكثير من العقد العقلانية ، وليس بمقدورنا أن نشرح ما قصده بالذات عن العقول العلوية المدبرة لجميع الموجودات كما شرحها اخوان الصفاء بتفصيل دقيق وشيق ، والإمام فخر الدين الرازي الذي أجاد نوعاً ما بشرحه الغير كاف ، كونه اعتمد على الاستنتاج المهادف إلى اظهار الشريعة بمظهر المنطلق الاساسي لهذه الأمور .

وعلى هذه الصورة نرى الفارابي يقول إن عمليات العقل تشرح الالفاظ ، وأحياناً ينشأ الخطأ في الفهم عن خلاف تحديد اللفظ أو في غموضه وتعقيدته والتباسه ، لذا يقتضي أن لا يستغني الفكر الصحيح ولا الحكم الصائب عن العلم بمعاني الالفاظ علماً دقيقاً ثابتاً . ومن هنا نتأكد ان موضوعات المنطق ليست سوى المقولات من حيث تدل عليها الالفاظ ، والالفاظ من حيث هي دالة على المعقولات .

وأما حديث ابن سينا عن كيفية سريان النفس الصغيرة من النفس الكبيرة فهو يرى : « العوالم هي ثلاثة : عالم العقل ، وعالم النفس ، وعالم الجسم ، وترتيب الوجود من لدن الحق تعالى إلى أقصى مراتب الموجودات على الترتيب التالي : ان أول ما خلق الله تعالى جوهر روحاني ، هو نور محض قائم لا في جسم ولا في مادة ، دراك لذاته ولخالقه تعالى ، هو عقل محض ، وقد اتفق على صحة هذا جميع الحكماء الإلهيين والأنبياء عليهم السلام كما قال (ص) : أول ما خلق الله تعالى العقل ، ثم قال له أقبل فأقبل ، ثم قال له إدبر فأدبر ، ثم قال : فبعتني وجلالي ما خلقت خلقاً أعز منك ، فيك أعطييك وأخذت منك وأتيتك وأعاقبتك .

فنقول : هذا العقل له ثلاثة تعقلات : أحدها أنه يعقل خالقه تعالى . والثاني أنه يعقل ذاته واجبة بالأولى تعالى . والثالث أنه يعقل كونه ممكناً لذاته . فحصل من تعقله خالقه عقل هو أيضاً جوهر عقل آخر ، كحصول السراج من سراج آخر . وحصلت من تعقله ذاته واجبة بالأول نفس ، هي أيضاً جوهر روحاني كالعقل ، إلا انه في الترتيب دونه . وحصل من تعقله ذاته ممكناً لذاته جوهر

جسماني هو الفلك الأقصى ، وهو العرش بلسان الشرع .

تعلقت تلك النفس بذلك الجسم ، فلك النفس هي النفس الكلية المحركة للفلك الأقصى كما تحرك نفسنا جسمنا . وتلك الحركة شوقية بها تتحرك النفس الكلية الفلكية شوقاً وعشقاً إلى العقل الأول ، وهو المخلوق الأول . فصار العقل الأول عقلاً للفلك الأقصى ومطاعاً له . ثم حصل من العقل الثاني عقل ونفس وجسم . فالجسم هو الفلك الثاني وهو فلك الثابت . وهو الكرسي بلسان الشرع ، وتعلقت النفس الثانية بهذا الفلك .

وهكذا حصل من كل عقل ونفس وجسم ، إلى أن ينتهي إلى العقل العاشر ، ثم حصل منه العالم العنصري ، والعناصر الأربعة : الماء والنار والهواء والأرض ، وحصلت منها المواليد الثلاثة وهي : المعادن والنبات والحيوان والإنسان الذي هو أكمل الحيوانات وهو بنفسه يشبه الملائكة ويمكن أن يبقى بقاء السرمد إذا تشبه بها في العلم والعمل .^(١)

إذن ابن سينا سار على منوال الفارابي في فلسفة الفيض الإلهي ، وذهب إلى أن المعقولات منبثقة من فيض العقل الفعال على العقول الإنسانية حيث يجعل هذه العقول تتخطى حال إدراكها المعقولات بالقوة إلى حال إدراكها بالفعل ، ويقول : « إن القوة النظرية في الإنسان تخرج من القوة إلى الفعل ، أعني إدراكها بالقوة للمعقولات إلى إدراكها بالفعل ، بإنارة جوهر هذا شأنه عليه ، وذلك لأن الشيء لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا بشيء يفيد الفعل ، لا بذاته .

وهذا الفعل الذي يفيد إياه هو صورة معقولة . فهنا إذن شيء يفيد النفس ويطلع فيها من جوهره صور المعقولات . فذات هذا الشيء لا محالة عنده صور المعقولات . وهذا الشيء إذن بذاته . ولو كان بالقوة عقلاً لامتد الأمر إلى غير نهاية وهذا محال ؛ أو وقف عنده شيء هو بجوهره عقل ، وكان السبب لكل ما هو بالقوة عقل في أن يصير بالفعل عقلاً ، وكان يكفي وحده

(١) في سبيل موسوعة فلسفية - ابن سينا - تأليف : د . مصطفى غالب ص ١١١ - ١١٣ .

سبباً لاجراج العقول من القوة إلى الفعل . وهذا الشيء يسمى بالقياس إلى العقول التي بالقوة ويخرج منها إلى الفعل ، عقلاً مغالاً ، كما يسمى العقل الهولاني بالقياس إليه عقلاً منفعلاً ، أو يسمى الخيال بالقياس إليه عقلاً منفعلاً آخر . ويسمى الفعل الكائن فيها بينهما عقلاً مستفاداً . وهكذا يكون اكتسابنا للبدنيات ، وللأوليات وللمعقولات عن طريق اشراق العقل الفعال على عقولنا المستفيدة لقبول مثل هذا الإشراف لذلك يسمى العقل الفعال واهب الصور . (١)

ثم يضيف ابن سينا : إن جميع الظواهر النفسية تستلزم المادة ولا تتم إلا في مادة ، وعلى ذلك فإن « اسم النفس ليس يقع عليها من حيث جوهرها بل من حيث هي مدبرة للأبدان ومقيسة إليها ، فلذلك يوجد البدن في حدها ، كما يؤخذ مثلاً البناء في حد الباني ، وإن كان لا يؤخذ في حده من حيث هو إنسان ، ولذلك صار النظر في النفس من العلم الطبيعي لأن النظر في النفس من حيث هي نفس نظر فيها من حيث لها علاقة بالمادة والحركة » . (٢)

يبدو أن ابن سينا الذي عب من ينبوع الفلسفات العالمية قد بلور تلك الفلسفات العالمية وصبغها بالصبغة الإسلامية حتى جاءت منسجمة مع آراء كبار جماعة أهل الحق الذين اعتمدوا بفلسفتهم الماورائية على الإبداع والفيض والانبعث ، وتقسيم العقول انطلاقاً من العقل الأول أو الوجود الأول ، السابق في الوجود ، وربطوا كافة الموجودات بهذا الوجود الأول كونه المحرك الأول الذي يحركهم ويمدهم بالقوة الإبداعية .

وما دعنا في مجال الحديث عن فلسفة أهل الحق لا بد لنا من أن نستعرض آراء بعض هؤلاء الفلاسفة . لذلك نتطلع الى الفيلسوف الكبير الشيخ أبو يعقوب السجستاني حيث يرى أن : « كل شيء يوجد مرة ، ثم يعدم تارة أخرى مع ظهور

(١) ابن سينا - النجاة - القسم الثاني من المقالة السادسة - الفصل السادس عشر .

(٢) ابن سينا - كتاب النفس - ص ١٠ - ١١ .

مثله مما لا وجود له قبل الظهور ، إنما هو أجزاء من كل منه تظهر وإليه تعود . كما يوجد في شخص الانسان الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة ، وعدمها عنه في وقت آخر ، وظهور مثلها في شخص آخر مما لم يمكن للشخص الآخر ظهور قبله . فيعلم ان لهذه الأجزاء من الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة كليات وهي اجزاء وجواهر منها ظهرت وإليها تعود .

وكذلك نقول : لما وجدنا جوهرًا ممتدًا في شخص الانسان دراكًا يدرك الخفيات ثم يعدم عنه مع وجود مثله في شخص آخر^(١) ، لم يكن لذلك الشخص أثر قبل ظهوره فيه ، فيعلم انه من كل منه يظهر وإليه يعود . فإذا هذه النفوس الجزئية اجزاء لها كل ، وهي النفس الكلية المحيطة بالعالم الطبيعي .

وأيضاً فإن المتفق عليه عند أهل العلم والحكمة ، ان هذه الاشخاص اجزاء من العالم الجسماني الكبير . ولا يستقيم هذا العالم الصغير ، ولا تثبت اجزائه ولا تظهر منافعه إلا بالأجزاء التي فيه من النفس الكلية .

كذلك نقول : إن العالم الكبير لا تثبت اجزائه ولا تظهر منافعه إلا باكتساب من النفس الكلية ، كما لم تصلح أمور اجزائه التي هي العالم الصغير إلا باكتساب من اجزاء النفس الكلية المسماة بالنفس الجزئية ، فقد صح إذا اثبات نفس كلية منها تنبثق الأجزاء .

وأيضاً فإن الموجود في الكليات انها لا واحد منها يكتسب من شيء مثله بل من غيره ، ولا جزء منها يكتسب من جزء آخر هو مثله ، كالأرض اجزاء فإنها لا تكتسب من أرض أخرى ، ولا الماء الكلي من ماء آخر ، ولا الهواء الكلي من هواء آخر . ونرى اجزاء كل واحد من الأمهات يستغني كل جزء منها بالجزء الآخر من اجزائها . فأما كلياتها فإنها مستغنية عن الاكتساب من أمثالها .

فلما وجدنا النفس الجزئية في الانسان تستفيد من نفس جزئية أخرى موجودة في شخص آخر ، علمنا أنها جزآن : المفيد والمستفيد ، فإذا ثبتت الجزئية فيها صح

(١) في شخص آخر : يعني موت الشخص يعدم جوهره الدارك : أي ان نفس الانسان بعد موته لا تذهب لشخص آخر ، لان أصل النفس كلها من النفس الكلية .

أن لها كل منه تنبعث هذه الجزئيات ، فقد صح أن لها نفساً كلية منها انبعثت الجزئيات^(١) .

وينقلنا السجستاني الى مكان آخر حيث يقول : من المحال معرفة كيفية خلق العالم والوجود والموجودات ، فهذا محال ممتنع ؟

ويرى أيضاً بأن حكم السؤال عن لمية^(٢) مما يدرك فيه كونه محال ممتنع ، فأما إذا أحاط الإنسان بكيفية كون شيء ثم طلب لميته ، كان ذلك مستقيماً جائزاً في العقل . ومثال ذلك كمن وقف على كيفية كون النبات من الطبايع بمعرفة حركات الأجرام العلوية ، جاز له أن يطلب لمية كونه ، ويمكنه الإحاطة به ، وكمن وقف على كيفية الحيوان من الأمهات بمعونة النبات ، كان له أن يطلب لمية كونه . ومن المتفق عليه أن أحداً لم يقف على كيفية العالم من الصانع وإن كان بعض الحكماء قد أطلقوا على أن كونه من الصانع بالامر ، فلم يقفوا على كيفية ذلك الأمر .

فلما اتفقت آراؤهم على أن درك كيفية كون العالم غير ممكن ، كان طلب لمية كونه محل وأبعد من القياس ، ولعل لميته داخلية في كفيته ، فيعسر الوقوف على لميته لخفاء كفيته .

وأيضاً فإن القوة الباحثة على لمية خلق العالم في الإنسان جزء من العالم ، فكيف يمكنه الوقوف على لمية خلق شيء ؛ والقوة الباحثة جزء من الشيء الذي يريد الوقوف على لميته ؟ فإذا أمكنه الوقوف^(٣) على لمية خلق العالم بالقوة الباحثة التي فيه ، كانت هذه الصور خارجة عن الشيء الذي أحاط الإنسان به ، والجزء لا يخرج من كله^(٤) .

(١) كتاب (الينابيع) أبو يعقوب السجستاني ص ١٠٨ - ١٠٩ تأليف الدكتور مصطفى غالب .

(٢) لمية : اشتقاقاً من حرف السؤال « لم » . « ناع الوصول إلى معرفة الأسباب التي من أجلها خلق الله العالم بواسطة المعوه بنيسابور » .

(٤) الينابيع - ص ١٠٣ - ١٠٤ . السجستاني - تحقيق الدكتور مصطفى غالب .

هذا ما جاء به فيلسوفنا الشيخ أبو يعقوب السجستاني عن درك كيفية
لمية الأشياء التي قال عنها محال ممتنع معرفتها ، لأن القوة الباحثة جزء من
الشيء الذي يريد الوقوف على لميته ، والنفس الجزئية جزء من هذه القوة ،
فكيف المجال للمعرفة محال ممتنع على حسب رأيه ؟ . .

ولابد لنا من أن نأخذ ببعض من آراء الفيلسوف الإسلامي الكبير
الغزالي الذي أفرد في كتابه (المعارف العقلية) عدة فصول عالج فيها النطق ،
فقال في الفصل الأول : إعلم أن المطالب أربعة : الأول : مطلب هل ،
وهو السؤال عن وجود الشيء . والثاني : مطلب ما ، وهو السؤال عن ماهية
الشيء . والثالث : مطلب لم ، وهو طلب العلة . والرابع : مطلب أي ،
وهو السؤال عن مطلب الشيء الذي يفصله عن الجنس المشارك له .

أما مطلب هل ، فعلى وجهين : أحدهما عن أصل الوجود ، كقوله هل
الله موجود ؟ والثاني عن حال الشيء ، كقوله هل الله مريد ؟ .

وأما مطلب ما ، فأيضاً على وجهين : أحدهما سؤال المتكلم عن تفسير
لفظة ، كما يقال : ما العقار ؟ والثاني طلب حقيقة الشيء في نفسه ، كما
يقال : ما العقار ؟ فيقال الشراب المسكر المعتصر من العنب .

ومطلب ما ، بالمعنى الأول متقدم على مطلب هل . فإذا لم يفهم الشيء
لا يسأل عن وجوده . وبالمعنى الثاني متأخر عن مطلب هل ، لأن ما لم يعلم
وجوده لا يطلب ماهيته . فبعض الأشياء تستدعي أولاً إثبات السهلية ، ثم
الماهية ، ثم اللمية .

وغرضنا خارج عن مطلب الهلية ، فإنه لا يقال للنطق هل هو ؟ لأن
آثاره ظاهرة ، وأنواره زاهرة ، ودلائله باهرة . فإنه لا يحتاج إلى مقوم من
خارج لأنه يقوم للإنسانية . فإن الإنسان إذ أحد يقال حيوان ناطق ميت .
فالمعنى الذاتي المقوم للإنسانية هو النطق ، فبهذا السبب استغنيا عن جواب
هل هو .

وفي الفصل الثاني يقول : أما ماهية النطق فيحتاج إلى أدنى شرح ،

وشرحه يستدعي أدنى تأمل لاشتباهه بالكلام والقول ، وقد عرفنا بأن النطق معنى آخر زائد على معنى الكلام والقول ، وذلك أن الجنين يوصف بالنطق لأنه ناطق ، ولو لم يكن ناطقاً لما عد من الناس . ولا يقول قائل لأن قوله بالفعل ثابت ، فهذه الضرورة احتجنا أن نذكر طرفاً من ماهية النطق فنقول : إن الله سبحانه ، لما أراد اظهار جبروته بالإرادة التي تليق بذاته ، أبدع جوهرأ روحانياً بسيطاً مدركاً كاملاً مكملأ ، وصفاه وجاهه كالمراة ، ثم قابله بنور جلاله وجماله ، فتصورت إلهية الباري جل جلاله في ماهية جوهريته ، وعقل ربوية مبدعته ، فعرض عبودية ذاته ، فصار ذلك الجوهر المبدع الأول عقلاً بصفاء ذاته ، عاقلاً بادراك ربوية بارته ، معقولأ باحاطة العبودية حوله . فعرف ربه ، وأطاع أمره ، واستولى على مطويات القدر ، وتخفيات القضاء ، بكلمة الباري تعالى ، وأقبل عليه بالاستفادة ، وأدبر عنه بالإفادة ، كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : أول ما خلق الله العقل ، فقال له أقبل فأقبل ، ثم قال له أدبر فأدبر ، أقبل على الكلمة بالاستفادة فتوحد ، ثم أدبر فأظهر النفس بالإفادة ، فتزوج ، فأنج الهوى من مباشرة العقل والنفس ، وتمت الكثرة بالثلاث ، كما قيل : أقل الجمل ثلاث .

فالعقل أول المبدعات ، والنفس أولى المنفعلات ، والهوى أولى المولدات . قال الله تعالى : «شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم»^(١) فالحاسب عاد ، والعدد شيء زائد ، وأصل العدد واحد ، حتى أحصى من الكلمة التي هي الوحدة إلى المرتبة الأخيرة التي هي العاشرة . وهي الإنسانية ولم يتمكن العاد من انشاء عدد آخر ، فرجع من نهاية عدد العشرة ، إلى بداية الوحدة ، فزاد الواحد على العشرة ، فحصل من المجموع والزيادة إنسان ناطق عالم عامل .

فالواحد الكلمة ، والثاني العقل ، والثالث النفس ، والرابع الهوى ، والخامس الطبيعة ، والسادس الجسم ، والسابع الأفلاك ، والثامن الأركان

(١) سورة آل عمران آية ١٨ .

الأربعة ، والتاسع المولدات ، والعاشر الإنسان . فرجع وزاد الواحد على العشرة ، فكانت الزيادة نبوة ورسالة . ففي النهاية ، عشرة كواحد في البداية ، والنهية رجوع إلى البداية .

إذن قد تبين هذه المقدمة أن نهاية العدد ، العشرة ، والعشرة راجعة إلى الواحد الأول وهو العقل الكلي . والعقل الكلي أثر كلمة من كلام الله الباري تعالى ، والنطق أثر من العقل الكلي .

وأما النطق ليس هو صورة العبارة ، ولا نفس الإشارة ، ولا شكل الحروف ، ولا تقطيع الأصوات ، بل النطق هو تمكن النفس الإنسانية من العبارة عن الصورة المجردة المتقررة في علمه ، المفردة في عقله ، المتبرئة عن الأشكال ، المعرأة من الأجسام والمثال .

فمنها تصور حقائق الأشياء بأعيانها وذواتها المجردة في مرآة القلب ، وتقدر النفس على العبارة عنها ، ويتمكن الذهن من التفكير فيها ، ويحيط العقل بظواهر باطنها ، سميت تلك النفس الناطقة ، ويقال لذلك الرجل ناطق ولو لم يتكلم بالبيان ، ولم يقل باللسان ، وحقيقة ذلك سر من أسرار القرآن حيث قال تعالى : « هذا كتاب ينطق فيكم بالحق »^(١)

وليس الكتاب آلة العبارة ، ولا عدة الإشارة . لكن لما تضمن من الأشياء ، وأحاط بكل المكنونات واستولى على لطائف الموجودات وكنائفها كما قال تعالى : « ما فرطنا في الكتاب من شيء »^(٢) وقال تعالى : « لا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين »^(٣) . فبهذا المعنى سمي الله كتابه (ناطق) ليعلم العاقل أن الناطق من الناس من تكون نفسه متأسية لكتاب الله تعالى ، ومتصورة لمضمونات كلمات الله تعالى ، ومن لم يعرف حقيقة ما قلناه فهو

(١) سورة المزنون آية ٦٣

(٢) سورة الأنعام آية ٣٨

(٣) سورة الأنعام آية ٥٩

أبكم وإن كان قاتلاً، ومن لم يدركه فهو أصم، وإن كان مستمعاً، كما قال تعالى : « صم بكم عمي فهم لا يعقلون »^(١).

فمن انسلخ عن جلده الهوى والطبيعة انسلخ الحية، وتدرع بدرع الشريعة، ينشرح قلبه بنور الإلهية ويحترق إيمانه بنور الوجدانية، ويكل نظره الحلي، ويمتد نظره العقلي، ولا يخفى عليه شيء من أسرار الملكوت، وروضة الخبرات، فهو قاعد بشخصه بين أبناء جنسه، وقلبه كالطير، فهو في الهواء يصعد إلى مرقة الكرم، ويطير في جو الحرم، ويفتدي بلطائف أسرار القلم، كما قال تعالى: « إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه »^(٢) فيسمع قلبه النغمات الفلكية، ويلتذ بالترنمات الملكية، ويفهم معاني أصوات الطيور، ويطلع على أسرار الفرقان والإنجيل والزبور، كما قال تعالى إخباراً عن نبيه سليمان عليه السلام حيث قال : « يا أيها الناس علمنا منطق الطير وأوتينا من كل شيء »^(٣).

فاذن النطق أشرف الأحوال، وأجل الأوصاف، وهو أصل الكلام والقول، وماهيته تصور النفس صور المعلومات، وقدرة النفس على الاستماع لغيرها مما يسبح في العقل بأي لغة كانت، وإي عبارة اتفقت : قال نبينا عليه السلام : لا راحة في العيش إلا لعالم ناطق أو مستمع واع.

وإذن قد تبين بما ذكرناه ماهية النطق وشرفه، وتبين أن الناطق من تكون نفسه مثلاً لكتاب الله تعالى، وقلبه نسخة من كلمات الله سبحانه ؛ ليقدر أن يسمع ربه تعالى، ويسمع غيره، وهذا هو نهاية شرف الإنسانية، وحالة الملائكة، فإنهم صلوات الله عليهم موصوفون بالنطق. والإنسان إذا نطق ملك بالقوة، فإذا صارت ذاته نطقاً، وفارق علائق الجسم يصير ملكاً بالفعل، ويناديه ربه : « سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين »^(٤).

(١) سورة البقرة آية ١٧١

(٢) سورة فاطر آية ١٠

(٣) سورة النمل آية ١٦

(٤) سورة الزمر آية ٧٣

ويواصل الغزالي بحثه وشرحه في أمر النطق في الفصل الثالث من كتابه (المعارف العقلية) فيقول : « اعلم ان من يتأمل ماهية النطق ، ويطلع على حقيقته ، ويرتقى في درجته ودقيقته ، يستغنى عن سؤال اللمية ، ويعلم أن الخير في الوجود والشر في العدم . والإنسان بالنطق يلتذ في وجود من بدايته ، ويرتقي إلى غايته ، فإن بدايته القوة النامية والمصورة التي هي قوى من قوى النفس النباتية ، وغايته القوة الملكية التي هي من جنود الروح القدس الذي ذكره الله في كتابه ، فقال : « يوم يقوم الروح والملائكة صفاً »^(١) .

فإن الإنسان لا يبلغ إلا بالنطق ، ولو تمكن البلوغ إلى أقصى السماوات العلوية بشيء سوى النطق ، لكان خطاب الباري وتكليف الشرع وإقرار العبودية وتصديق النبوة وإثبات الربوبية متعلق بذلك الشيء ، فلما توجبت هذه المعاني على النطق علمنا أن الإنسان ما يتميز من الحيوان إلا بالنطق ، ولا يشبه بالملائكة إلا بالنطق . وهذا النطق من مواهب الله تعالى على العباد ، وذلك أن الإنسان بكل قوة من قوى طبعه ، وبكل صفة من صفات ذاته ، يتشابه صنفاً من أصناف الموجودات .

فبالنفس النباتية يشارك النبات ، وبالغضبية يشارك السباع ، وبالشهوانية يشارك البهائم والوحوش ، وهو بالحواس كالطيور ، وبالوهم كالجان ، وبالخيال كالشياطين ، فإنهم يغوصون في البحار ، ويطوفون في البراري ، ومنهم كل بناء وغواص ، وآخرون مقرنون في الأصفا ، وهو بعظامه كالمعادن ، وبشعره كالنبات ، ويثقبه مجاريه كالعيون والأنهار ، ويقواه السبعة كالأفلاك ، وبالأني عشر ثقبه كالبروج ، وبالمرتين والدم والبلغم كالأركان الأربعة ، التي هي : النار والهواء والماء والأرض .

وبالجملة يناسب كل جزء من أجزاء ذاته جزءاً من العالم . فقال به وشخصه مثال للعالم السفلي ، وأوصاف روحه وقلبه مثال للعالم العلوي . والنفس الناطقة فيه كالأمير يدبر ويسوس ، ويرعى ويأمر وينهي ويحوم ما يشاء

(١) سورة النبا آية ٢٨

ورببت ، وهي خليفة الله في أرضه البدن ؛ وحكمة الله على القالب الكثيف ، وحجة الله على العبد الضعيف ، وصراط الله الممدود بين البهيمة التي هي الشر المحض ، وبين الملكية التي هي الخير الصرف . وهذا الأمر لا يعلو شأنه ولا يعظم قدره إلا بمتابعة الشرع ، وإقامة العبودية ، وطاعة النبوة ، والإقرار بالربوبية ، كما قال تعالى : « ومن يظل الله وروسوله فقد فاز فوزاً عظيماً »^(١) .

وكرامة الله تعالى للنفس الناطقة فحسب ، كما قال الله تعالى : « ولقد كرمنا بني آدم »^(٢) ، وهذه الكرامة للمؤمنين خاصة لأن علاقة النطق بالإيمان ، ومن لم يبلغ رتبة الإيمان لم يختص بشرف النطق ، ومن لم يختص بشرف النطق لم ينل كرامة الله تعالى ، لأنه قال : « ان في ذلك ذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد »^(٣) .

ومن ثم يحدثنا عن وجود الموجودات ، فقال : « إن الموجودات لما كانت كثيرة اختص كل موجود باسم يليق به ويدل عليه . وإن العقل الأول الذي هو المبدع الأول لما كان مخترعاً لا من شيء خص باسم الإبداع لكونه ذات الفعل الصادر إلى الوجود عن المتعالي سبحانه ، لا من آيس يجري منه مجرى المادة من ذوات الموجودات ، وبينما أن علم كيفية الإبداع في حجاب أبست العقول من أن يكون لها إلى رفعه والوصول إليه سبيل ، بكونه عما لا تحويه ذواتها واحتياجها عند النهوض لتطلب ذلك إلى خروجها من كونها عقولاً . وفي خروج العقل من كونه عقلاً بطلان ذاته ، وقيام الدليل على أن كيفية الإبداع لا ككيفية الانبعاث التي قد أحاطت العقول النيرة بها فأخبرت عنها ، إذ لو كانت مثلها لكان الإبداع انبعاثاً ، والانبعاث إبداعاً . فبطل أن تكون كهي بما بناه فيها تقدم .

(١) سورة الأحزاب آية ٧١

(٢) سورة الإسراء آية ٧٠

(٣) في سبيل موسوعة فلسفية - الغزالي - ص ٩٢ - ١٠٠ . تأليف الدكتور مصطفى غالب
مؤرة في الآية ٣٧ .

هذا ما ورد على لسان أبو حامد الغزالي معتمداً على الآيات القرآنية مبيناً ماهية النطق بالنسبة للإنسان ، حتى يصعد بالنطق تدريجياً إلى المكان اللائق به . وأما شروحاته لكيفية سريان النفس الجزئية من النفس الكلية ، لم تكن وافية الشرح والبيان والإيضاح في اعتقادنا .

وأما ما نلاحظه عند فيلسوفنا الكبير أحمد حميد الدين الكرمانى فنراه قد رتب ومضل كل بند من البنود بشروحات دقيقة تعطي لنا صورة واضحة وحقيقية عن سريان النفوس الجزئية من النفس الكلية بواسطة العالم الروحاني العلوي الحاوي لكافة العقول الإبداعية بما فيها من الكواكب والأفلاك والأجرام والأملاك ، شرحاً دقيقاً مفصلاً حيث يثبت بأن الهوى هي شيء ما يمكن أن يقبل الصور فيكون بما قبله من الصور موجوداً للحس . وإن وجودها الأول ضروري ، وإنها هي المعرب عنها باللوح الذي أودع كل الصور ، وإنها بكونها قائمة بالقوة لا بالفعل لا تشبه المبدع الأول ولا المنبعث الأول ، وإنها تجري من تلك العقول مجرى المواد التي فيها يعمل الصانع ، وإنها لا وجود لها خارج النفس الا مشغولة بالصور ، وإن منزلتها من الموجودات منزلة الثلاثة من الأعداد^(١) .

ومن ثم يحددنا الكرمانى عن أحوال الأجسام العالية وما يجري عليها أمرها في حركاتها وأقسامها وأفعالها التي هي السبب في وجود الموجودات الطبيعية ، فيوازنها ويطابقها مع الأفلاك النفسانية في عالم الدين ، (فيثبت كون مقامات الحدود محفوظة في عالم الدين والنفس لا تزول ولا تبطل ، كذلك الأفلاك والكواكب كلها محفوظة من التغير) .

وأما الأجسام القائمة دون الأفلاك التي هي الأجسام المؤثرة بقبول آثارها الأربعة : منها مؤثرة فيها ومؤثرة ، وهي : النار والهواء والماء ؛ وواحدة منها قابلة لآثار الكل وهي الأرض^(٢) .

(١) راحة العقل - الكرمانى - ص ٢٢١ - ٢٢٢ - تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب

(٢) راحة العقل - الكرمانى - ص ٣٣٤

ويحدد الكرماني الفرق بين الأجسام ، وبين الأجسام العالية فيقول :
 « إن تلك الأجسام لا تستحيل وهذه تستحيل ، وتلك فعالة في هذه مؤثرة ،
 وهذه لا تفعل في تلك ولا تؤثر ، وحركة تلك دورية شريفة لا تنتهي ،
 وحركة هذه مستقيمة تنتهي . وتلك مصورة وهذه مصورة فتبدل المستحيل في
 اكتساب العلوم والمعارف لمعرفة حقيقتها . ولا تستحق النفس أن يقال إنها
 عقل قائم بالفعل ، وإن كان يقال على البشر أنهم عقلاء ، لأنها في رتبها
 قائمة بالقوة . ولكنها تبلغ رتبها باستعمال المناسك والسنن الإلهية المفروضة في
 الملة وتصير عقلاً بالفعل فتكون حينئذ عاقلة بالحقيقة » (١) .

والانبعاث انفعال ما ، لا عن قصد أول ، وهو وجود يحصل عنه ذات
 جامعة لأمرين : بأحدهما تكون محيطة ، وبالأخر تكون محاطة . فتشرق تلك
 الذات عند ملاحظتها ذاتها واغتنابها بها ، فيحصل من بين الأمرين خارجاً
 عنها أمر يثبت بثبوت الذات ، وذلك أن الإبداع الذي هو المبدع الأول لما كان
 حياً بذاته ، وقادراً بذاته ، وكاملاً وأزلياً وعقلاً وعاقلاً ، وغير ذلك على ما
 بيناه من كونه نهاية في الفضائل ، وأحاطت ذاته لقدرتها بذاته تلاحظها ،
 وعقلها إحاطة بها ، وصارت ذاته التي هي عقل عاقلة لذاته التي هي معقولة
 لذاته التي هي عقل . ولم يعقه عائق ، كان لا من خارجه ولا من ذاته عما
 توجبه قدرته التامة ، فرأى ما أحبه من ذاته في أنه أول في الوجود ، وأنه لا
 يتقدمه شيء ، وأنه علة بها يتعلق وجود الموجودات ، وأنه النهاية في السناء
 والنور والضياء والمجد والعلاء والعظمة والكبرياء ، والقدرة والبهاء ، وأنه
 محض العقل الحاصل في الوجود ، بلا واسطة في الوجود ، بينه وبين المتعالي
 سبحانه . اغتنب بذاته بما عليه أمرها عند تلك الملاحظة اعتباراً يفوق كل
 اغتناب ، وابتهج بأمره ابتهاجاً لا يمكن قياسه إلى الموجود منه في أنفسنا مع
 نقصها عند إدراك المطلوب والظفر بالمحجوب ، بل أعظم وأكبر . فكان عن

(١) راحة العقل - الكرماني

ذاته فرحاً بها سطوع نور عنه^(١) .

إذن باعتقاد الكرمانى ان هذا النور الذي سطع ، هو المنبعث الأول ، الذي هو العقل الثانى ، المسمى فى السنة الإلهية بالقلم ، وإثباته موجوداً ثانياً ، وانه فى الكمال كالأول ، وانه لا جسم ولا فى جسم ، وان وجوده لا عن قصد أول فعملها وأحاط بها . ولنستمع إليه ماذا يقول فى مكان آخر : « إن المبدع الأول لما كان فى ذاته عقلاً يتعلق وجوده بإبداع المتعالى إياه سبحانه ، ومعقولاً يتعلق وجوده كذلك بذاته عن إحاطته بها . كان هذين الأمرين على نسبتين . ولما كان على نسبتين وكان على تلك الحالة التى بفضل كمالها تبعت منها الموجودات ، ولم تكن هناك نسبة ثالثة على ما بينها ، كان الموجود عنه اثنين ، أحدهما عن نسبة كونه عقلاً ، وهو أفضل الموجودين عقلاً قائماً بالفعل ، مثل النسبة الأشرف التى عنها وجد وهو الانبعاث الأول العرب عنه فى السنة الإلهية بالقلم المقول عليه وعلى العقول كلها فى دار الإبداع والانبعاث لكونها شيئاً واحداً فى باب كمانها وقيامها بالفعل على ما تقدم الكلام عليه ، وثانيهما عن نسبة كونه معقولاً مؤثراً فيه ، عقلاً قائماً بالقوة حياً مؤثراً فيه ، مثل بالنسبة الأدون فى الشرف ، وهو الانبعاث الثانى الأول العرب عنه فى السنة الإلهية باللوح ، لكونه قابلاً للصور قائماً بالقبول ، كقبول اللوح من القلم وصور التخطيط التى تعرف بالهوى المقترن وجودها مع الصورة ، ووجود هذين عن المبدع الأول على ما هما عليه من كون أحدهما نسبياً له من جهة قيامه بالقوة مفعولاً به ، وكون أحدهما أشرف من الآخر ، لازم عن تلك النسبتين ، يكون النسبتين لا متكافئتين ولا متساويتين من كل الوجوه ، بل إحدهما أشرف من الأخرى ، وذلك هو السبب الموجب لها أنها لا تشبه الأول ولا المنبعث الأول ، كالشمس والمرآة اللتين هما سببان لوجود المنبعث عنها . وهما على كونهما نسبتين ليستا بمتساويتين من كل الوجوه ، بل إحدهما أشرف من الأخرى ، والمنبعث عنها من الشعاع نسيب للشمس بضوئه ونسيب للمرآة

(١) راحة العقل - الكرمانى - ص ٢٠٧ - ٢٠٨ - تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب

بهيته . فهو أعني المنبعث الثاني الأول الذي هو الهوى لا يشبه الأول ، ولا ما يجمعه وإياه لحكم الانبعاث الأول ، ووجوده عن المبدع لا بقصد أول ، لأن الإبداع الذي هو المبدع الأول ما قصد في إحاطته بذاته أن يكون عنه الهوى هذا المنبعث الثاني الأول وغيرها ، إذ ذاك قصد دنىء لا يليق به ، ويصير به رذلاً لا شريفاً ، لكون قصده لو كان كذلك لا للأمر الأشرف قصداً دنيئاً رذلاً ، وكان يكون يقصده لمثل ذلك رذلاً لا شريفاً ، ومحال أن يكون ذلك المبدع الأول مع شرفه يقصد الرذل من الأمور ، بل قصده من الإحاطة بذاته ، القصد الأشرف الذي يتعلق بتقديس المتعالي سبحانه عن أن يكون مثله . ثم لما كان يكون له بذلك في ذاته من الاغتيال والمصرة ، فكان وجوده عنه بالانبعاث لكماله وجلاله أمراً ضرورياً ، إذ لم يكن له بد من أن يوجد عنه عند ملاحظته ذاته تقديساً للمتعالى سبحانه عنها الذي هو المقصد الأول ما هو ثمرة كماله ذلك ، كما بينا فيما تقدم .

إن وجود الشعاع عن إشراق الشمس في وجه المرأة الصافية ضروري لا بد منه . كما أن وجود الضوء من النار عند اشتعالها واضطرامها لا بد منه ؛ وذلك أن الموجودات في وجودها على ضربين . منها ما هو بقصد ، ومنها ما هو بغير قصد .

فالذي يكون بقصد مثل تركيب الشمس في الفلك الرابع ، الذي قصد بذلك وجود الحيوانات ، إذ لو كانت قد ركبت في الفلك الأعلى لما كان تكون عنها حيوان لضعف إسخانها ، ولو كانت في الفلك الأدنى لما كان تكون عنها حيوان لفرط إسخانها ، فقصد بتركيبها في الوسط أن يكون عنها الحيوان .

والذي يكون بغير قصد مثل هلاك الحيوان واقتناع الأمر في النشوء في المواضع البعيدة عن الاعتدال بالحر المفرط والبرد المفرط فيها الحادث وجودهما بالشمس مع كون القصد بتركيبها في موضعها لأن يكون عنها الحيوان والنشوء لا لأن لا يكون .

ولما كان الأمر في وجود الموجودات على هذا منه بقصد ، ومنه بغير قصد . وكان وجود المنبعث الثاني الأول الذي هو الهوى لا عن قصد أول كما

بيناً ؛ بل كوجود الثلاثة من الأعداد بوجود الواحد والاثنين من غير وقوع الثلاثة تحت القول ، كقولنا واحد وإثنان التي جملتها الثلاثة التي تقع تحت القول الحاصل وجودها بغير قصد ، ولو لم تكن له درجة المتعالى عليه في الشرف والرتبة ، عمدت العناية الإلهية الشائعة في العقول البرية من الأجسام بقصد ثان لما قد فات هذا المنبعث الذي هو العقل القائم بالقوة العرب عنه بالهيولى عند الحكماء ، وفي الصفة الإلهية باللوح ، شرف العقول القائمة بالفعل إلى أن جعلته أفضل شيء ، أمكن أن يكون منه دون تلك الرتبة متشبهاً بما فوقه في الشرف ، وبلغته كماله الذي يليق به بسرمان أنوارها فيه ، حتى انتقل من رتبة الإمكان الذي هو الكمال الأول في أن يقبل زيادة إلى رتبة الوجوب الذي هو الكمال الثاني ، فلا يقبل زيادة عليه ولا انتقالاً عن حاله ، ولا تكون وراءه نهاية يمكن بلوغها في القبول ، وهو حد الكمال الأول والثاني فجعل منها أشياء فاعلة وأشياء مفعولة فيها ، لتكون أسباباً لوجود ما يمكن وجوده منها مطابقة بهذه الحالة لما عليه ما سبق عليها في الوجود والكمال من الموجود الأول ، فكان الفاعل منها المتحركات من السماوات والكواكب ، والمفعول فيها منها الطبائع والمواليد .

كما انها - أعني العناية الإلهية - المركوزة في الطبيعة السارية في الموجودات لإعطاء كل شيء حقه من الوجود لما حصل عن قصد العقول البرية من الأجسام في ترتيب ما اكتسبته الصورة منها مراتبه ، ووضعها في مراكزه التي يليق بالحكمة فيها من إعلاء السماوات وكواكبها ووضع الطبائع مواضعها لتكون عنها بأفعالها وانفعالاتها .

والمواليد الثلاثة مواد لم تقبل الصور الشريفة لا بقصد منها لتكون كذلك ، بل لوجودها عن نسب غير شريفة وانحطاطها بذلك عن تلك المراتب التي فوقها ، وقصورها ببعدها عنها وانحصارها وضيقها ، عمدت بقصد ثالث إلى هذه المواد التي لم تقبل الصورة الشريفة فاعطتها صوراً تلتق بها على ما توجه الحكمة لتتخصص في أشخاص معدودة ، وينحصر بانحصارها الهواء من الفساد ، فيبقى الحيوان ، إذ لو بقيت تلك المواد على حالتها في العفونة كانت

الأهوية بها تنفسد ويهلك الحيوان . فحصلت منها الأليق بالأمر من أشخاص الحيات والعقارب والذباب والبق وغير ذلك من ذوات السموم ، ولك ذلك حتى لا يبقى شيء عما وجد بالإبداع فيتعطل . بل ليوجد أفضل الوجود الذي يليق به ، ولأن يعلم أن العناية في كل شيء من الموجودات إما سارية فيها من فوق ، فكان بذلك فعل الطبيعة على ما هي عليه من القوة السارية فيها من عالم الإلهية في الانعطاف على ما حصل عن قصد العقول البرية من الأجسام السابقة عليها في الشرف ترتيب الأجسام المصورة من المواد التي لا يمكن أن يكون منها أجسام عالية ، وخلقها منها الحيوانات الشريفة ، وإدخالها مالم يمكن أن يكون منها وذلك في جملة الموجودات بضرب من الخلق حسب ما يليق بها ، مشابهاً لفعل العقول البرية بما حصل عن قصد الإبداع الذي هو المبدع الأول السابق عليها في الشرف والتقديس ، المتعالي سبحانه ، ، وتسيحه إياه وإحاطته بذاته واغتيابه بها . ومن الهوى التي لم تكن لها درجة المتعالي عليها في الشرف من العقل القائم بالفعل ، ولا كانت في مثل منزلتها بأن جعلتها بما سرى فيها من أنوارها مشابة لذواتها في الفعل وأسباباً لوجود غيرها ، وأكسبتها صوراً تليق بها من الأفلاك والكواكب وغيرها . والموجودات بتطابقها متوازنة ناطقة بتمام العناية بها في إعطائها كل شيء منها حقه الذي يليق به ، موجبة أن ما وجد عن الأول من الهوى صار مادة للعقول البرية فيها تعمل ، وما حصل عن العقول البرية فيما فعلته من عالم الجسم دون الأفلاك من المواد ، صار مادة للطبيعة فيها تعمل في اخراج المواليد .

وما حصل من الطبيعة فيما أخرجته من المواليد من المواد التي لم تقبل ، فكانت نهاية الفساد ، انعطفت عليها بأن كفت شرها عن الحيوان ، وما قبل منها انتهت به العناية إلى ما بلغته كما له ليكون قائماً عند انتهاء الحركات أجلها ، واستتمام الأدوار أمرها ، سلام الله عليه ، فسبحان من كانت هذه عنايته ، وهذا صنعه . والسكوت عنه بعد المعرفة بلوغ الغاية في تقديسه وتنزيهه^(١) .

(١) راحة العقل - الكرمانلي - ص ٢٢١ - ٢٢٢ تقديم الدكتور مصطفى غالب

ثم نقلنا الكرمانى إلى مكان آخر حيث يحدد ماهية الطبيعة وانها بذاتها في عالم الجسم من جهة جوهرها شيء واحد ، ومن جهة أفعالها في موادها أشياء كثيرة^(١) .

ويضيف : « بما أن للطبيعة نهايتين : نهاية أولة محيطة بما هي علة لها ، بها الوجود الأول الذي هو الكمال الأول ، ونهاية ثانية محاطة بما هي معلولة لها بها الوجود الثاني ، وأن محلها بين النهايتين ، وماهاتان النهايتان وما محلها ؟ يتسائل الكرمانى عنها ، ويضيف أيضاً : وأن النهاية الثانية هي مركز تحرك المحركات^(٢) » .

فيقول : « لما كانت الطبيعة بعد ثبوت نهاية لها أولة محيطة بما هي علة لها في المحيط من الأجسام ، وكان عالم الجسم ذا أجزاء وسموات ونجوم ونار وهواء وماء وأرض لم تخل أن تكون يكونها فيه إما منقسمة بحسب انقسام أجزائه ، فيكون لك جزء منها محيطة بجزء منه ، أو غير منقسمة ، فتكون يكونها فيه محيطة بجزء منه عن قواها في الأجزاء كلها ؛ ويظهر فعلها فيها ، ويطل أن تكون منقسمة بانقسامه من وجهين : أحدهما أن أجزاء العالم غير متكافئة كالتصور من أمرها أن السموات التي هي الأفلاك لا كالكواكب ، والكواكب لا كالنار ، والنار لا كالهواء ، والهواء لا كالماء ، والماء كالأرض ، والأرض لا كالكل . ولا هي متشابهة في أحوالها كلها لتكون يكونها كلها شيئاً واحداً كهي في كلها بالذات .

وثانيهما أن ذات الطبيعة التي هي الحياة المسماة النفس ليست بذات أجزاء في ذاتها فتكون منقسمة أو جائزاً انقسامها بذاتها يكونها لا جسماً ، وإذا بطل أن تكون منقسمة بذاتها لزم أنها في جزء واحد من أجزائه هو محلها ومركزها بذاتها ، وفي سائر بقاها وأفعالها . وإذا لزم أنها في جزء واحد من أجزاء العالم هو محلها ومركزها ، وكان المركز من الشيء قلبه وقطبه . والجزء الذي هو أشرف من سائرته ؛ وكان قلب الأجسام العالية والمختص

(١) راحة العقل - الكرمانى - ص ٢٦٩

(٢) راحة العقل - الكرمانى - ص ٢٧٦

بالشرف^(١). منها من الأجزاء المذكورة الشمس ، كانت الشمس هي مركز الطبيعة ومحلها . فالشمس مركز الطبيعة موجودة عن النهاية الأولى المحيطة بما هي علة ، وهي بالإضافة إلى الأجزاء كلها لشرفها مركز فيه حلولها وبه كمالها واتصالها بدار الإبداع وقبول الفيض منها بالتشابه الذي هي موازاتها ، وذلك ان الشمس تهيئها لقبول بركات عالم الوحدة لا كتهيئ غيرها من موجودات عالم الطبيعة ونجوع أنوار الحروف العلوية فيها ، لا كنجوعها في غيرها ، واتصال الموجودات بها لا كاتصال بعضها ببعض لكونها سابقة من الموجود الأول ، وكونها بذلك مركزاً تتوجه نحوه أنوار المؤثرات من خارج ليتوارد عليه الفيض ، ومصير ذاتها عند التشبه والتمثيل في دار الجسم كالإبداع الذي هو المبدع الأول في دار الوحدة ، وبذلك صارت حاوية لكل شرف وجد بالإبداع بضرب ثان تشابهاً ، ومؤدية ما يحصل لها من البركات إلى ما دونها والمتعلق وجوده بها لتكون عنها المواليد فهي مختصة بهذا الجزء الذي هو الشمس ، وأنوارها ساطعة في شيء من موجودات العالم ، سارية قوتها فيها تفعل في كل شيء منها من أثرها ما لا تفعل من غيره بحسب قبوله منها ، على نحو ما يفعل السمك الذي يخص فعله وتحذيره بيد الصياد من دون غيره ، أو على نحو فعل حجر المغناطيس الذي يختص بالحديد من دون غيره الذي لا يقبل قوة جذبته .

ثم يقول أيضاً : لما كان الإبداع الذي هو المبدع للطبيعة نهاية أوله محيطة بما هو علة لها وعنه وجودها ، الوجود الأول الذي يتعلق بكمالها الأول ، وكان الإنسان نهاية لها ثانية محاطة بما هو معلول ، لا يوجد وراءه معلول آخر ، وعنها وجودها الثاني الذي هو كمالها الثاني . وإذا كان الإنسان نهاية ثانية محاطة فالطبيعة لها نهايتان إحداها محيطة بما هي علة ، وأخرها محاطة بما هو معلول ؛ والوسط محله على ما صور^(٢) .

(١) راحة العقل - الكرمانى - ص ٢٧٧

(٢) راحة العقل - الكرمانى - ص ٢٧٨

ثم يتحدث الكرمانى فى مكان آخر عن الأركان الأربعة ، وأحوالها ، وصورها الطبيعية الفاعلة وكيفية اتصال بعضها ببعض ، والفرق بينها وبين الأجسام العالية فيقول : « قد سبق من الكلام على الهيولى والصورة ، وما قصد فى ترتيب الأجسام العالية منها وجعل منها زوجاً لها قابلاً آثارها لتكون من بينهما المواليد الجسمانية المقصودة فى إظهار الحكمة ، وما يكون إخبار الناطق عن الله سبحانه وتعالى فى خلقه سبحانه ، حواء من ضلع آدم زوجاً له ، وقول الله تعالى : « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وإناث »^(١) وقوله تعالى : « يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث فيها رجالاً كثيراً ونساء »^(٢) دليلاً بصحته ناطقاً ، وعلى كون الأمر كذلك شاهداً صادقاً . ونقول : لما كان الجسم محدوداً ذا أجزاء متناهية إلى ما ينفصل به عما سواه ، وكان الجسم السماوي قد صارت له صورة تأخذ بها ، هي كمال له به انفصل عما دونه من جسم فلا يقبل صورة غير ماله الذى هو نهايته فى قبوله ، من طبيعته الحركة دوراً على ما تقدم شرحه ، ولما لم يكن لما دونه من الجسم ماله صارت قوة حركته على ما دونه بمجاورته له فاعلة فيه حركة وحرارة بها ينقسم أربعة أقسام هن أركان العالم : فأولها ما تكون تلك الحركة والحرارة فيه على النهاية مثل البيت الذى فيه النار من الحمام تشبيهاً ، وثانيهما ما تكون الحرارة والحركة فيه دون ذلك على الترتيب ، مثل البيت الثانى من الحمام ، وثالثها ما تكون تلك الحركة والحرارة فيه دون ذلك ترتيباً فيكون البرد فيه أظهر مثل البيت الثالث من الحمام ، ورابعها ما تكون الحرارة والحركة فيه ضعيفة خفية لا تظهر للحس مثل البيت الرابع من الحمام الذى هو الأول منها عند الدخول لا يتميز عما هو خارج عنه .

فأما الركن الأول فنقول : إن ما كان موجوداً فى أوائل العقول وجوبه ، فلا نحتاج فى إثباته إلى تكليف دليل ، وحركة الجسم السماوي دائماً موجودة

(١) سورة الحجرات آية ١٣

(٢) سورة النساء آية ١

للذهن والعلم بأن الجسم إذا تحرك حركة يحركه ما يحسه من جسم ثابت ، وليسيته الخلاء في عالم الطبيعة معلومة لا تحتاج الى تطلب دليل ، وإذا كان الجسم السماوي متحركاً ، وما دونه من جسم مماساً له وكان منه العلم بأنه بقوة حركته عليه يفعل فيه الحركة . وإذا كانت قوة الحركة عليه فاعلة فيه الحركة كانت الأجزاء المماسية له بدوام الحركة كلها متحركة ؛ وإذا كانت الأجزاء المماسية كلها متحركة وكانت الحركة علة لوجود الحرارة كان من ذلك العلم بأن الحرارة تظهر فتشيع في تلك الأجزاء الدائمة عليها الحركة شيئاً يستوعبها فيجعلها باتصال الحركة عليها ودوامها ، وتزايد الحرارة إلى النهاية ناراً ، مثل المشاهد من حال الحديد ، إذا استولت عليه حركات المطارق التي هي من جنسه ودوام وقعها واتصل في مصيره بما يحدث فيه بذلك من الحرارة المتزايدة ناراً متقدة ، فإذا كان ذلك كذلك فأول جسم مجاور للجسم المتحرك السماوي بالحدوث فيه من الحركة والحرارة على النهاية نار ، ولكونه كذلك سببان : أحدهما سابق عليه مفارق ، والآخر ملازم له مطابق .

ويضيف الكرماني : فاما السابق عليه رتبة فهو العلة التي لأجلها صار كذلك وهي حركة المتحرك دائماً . أما الملازم له فهي أمور منها تحرك كل أجزائه تموجاً عن تلك الحركة الدائمة عليه ، ثم الحرارة التامة الحادثة فيه عن تلك الحركة الدائمة ، ثم ما يتبع الحرارة التامة من اليبوسة والصفاء ، وذلك كله كيفيات صارت طبيعية لتلك الأجزاء الموجودة هي فيها . وإن كان ذلك كذلك فالحرارة والحرارة بما يتبعها من توابعها طبيعيات للنار تحرك الأجسام التي دونها بحركة ذاتها ، وتكسبها الحرارة على ما عليه حالها فيا انطبع عليها من هذه الأمور ، لأن الحركة على الدوام موجبة للحرارة التامة . والحرارة التامة موجبة لانبساط الأجزاء ، وما كان كذلك فهو طبيعي . فالنار بحركتها التي هي أجزائها تحرك الأجسام ، وبالحرارة التي لها تبسط الأجزاء وتقومها عن التقبض ، وصورتها الفاعلة منها هي الحرارة المكتسبة عن الجسم المتحرك عليها ، ومن شأنها أن تجذب ما دونها باليبوسة إلى طبيعتها ، ولذلك يستعان بها في إرقاء المياه من قعر الآبار إلى سطح الأرض وغير ذلك وتجذب الرطوبات

المستكنة في قعر الأجسام المعدنية من باطنها إلى ظاهرها فتصير رطباً سيالاً ، وكذلك الرطوبة المستكنة في العيدان المستولية عليها اليبوسة تظهرها فيصير لنداً ، وحركتها في حيز غيرها حركة مستقيمة نحو مركزها .

وأما الركن الثاني منها فنقول : إن الجسم لما كان متناهيًا في قبول ما يقبله إلى حد يمتنع عن قبول زيادة عليه ، وكان قد قبل ما دون الجسم الدوار بطرفه الأعلى من خاص المتحرك عليه بجسمه الحماس له حركة افادته بدوامها حرارة تامة شائعة فيه . كان من ذلك الحكم بأن هذه الحرارة تنفذ في باقي الجسم ، إذ من شأن الحرارة النفوذ فيما يتفعل عنها نفوذاً ينتهي في البعد عن الأجزاء التي قد قبلت الحرارة على النهاية التي هي الطرف المماس للجسم المتحرك السماوي إلى حيث تتغير تلك الحرارة التامة ضعفاً فتبطل صورة حركتها وحرارتها ، فتكون ببطلان صورة الحرارة في تلك الأجزاء على حالة لا تحرق^(١) على ما نشاهده من حال الحديد الذي يضرب بالمطارق ضرباً متتابعاً متوالياً في مصير موضع الوقت بما يحدث منها فيه على حدة حركة الوقع من الحرارة أولاً فالأولاً . كالجمرة التي هي نهاية الأجسام أن تكون ناراً ، ونفوذ الحرارة عن تلك الأجزاء النارية في باقي جسم الحديد نفوذاً على تدريج ينتهي في بطلان صورتها إلى حيث تعتدل فيه فلا تحرق . فكان الجسم الذي تكون الحرارة على مقدار لا يحرق ولا يؤلم مسه أجزاءه الأكثر منها متحركة في ذاته حركة تموج ، والأقل منها ساكنة سكون تعرج وحركته إذ كان في حيز غيره حركة مستقيمة ان كان فوق مركزه هبوطاً اليه مثل نار الصواعق والشهب ، وان كان دون مركزه صعوداً إليه مثل ما يكون عند الزلازل في بطن الأرض وهو المسمى هواء يشاكل النار بطرفه الأعلى حرارة تامة . ويشاكل ما دونه بطرفه الأدون ، وإنما كان كذلك لأنه بقوة الحرارة التامة التي فيه ، وبها يشاكل النار يجذب ما دونه إلى خيره لتبطل صورة الحرارة الممتدة إليه بدوام الحركة ، فيصير المجنوب الملازم له المتكيف به الذي نسميه رطوبة سبباً لاعتدال تلك لحرارة الغالبة على ما تفعله القوة النامية في الأشجار إذا اشتدت عليها حرارة

(١) راحة العقل- الكرمان- ص ٣٢٨- ٣٢٩ .

الشمس من جذب الرطوبات بالرواضع التي لها ، السماء العروق إلى فوق وأعلى أغصانها وأطرافها لدفع تلك الحرارة حفظاً لذاتها ، فتصير تلك الرطوبة مادة تكون الأوراق في الشجر وثمرها كالوقاية لها من الحر .

وأما الركن الثالث منها : فإن الحرارة لما كانت نافذة في الجسم عن الجسم الكائن ناراً ، فانتهدت في نفوذها إلى حيث اعتدلت فيه فكان هواء . قلنا : إن الحرارة في نفوذها في الجسم إذا ضعفت بالبعد عن منبعها وانحطت عن الاعتدال ، صار الأكثر المتحرك من الأجزاء في المعتدل تقربه من النهاية المفرطة فيما ضعفت الحرارة فيه لتزايد بعده ساكناً . والأقل الساكن من الأجزاء في المعتدل لبعده عن النهاية المفرطة فيما ضعفت فيه الحرارة بتزايد بعده متحركاً ، إذ ذلك نظام الوصل بين المتعادين ، فكان هذا الذي أكثر أجزائه ساكناً ، وأقلها منه متحركاً في ذاته هو الماء بطرفه الأعلى يشاكل الهواء بما تحرك منه رطوبة ، وبطرفه الأدون يشاكل ما دونه بما سكن منه برودة ؛ ويتحرك حركة مستقيمة هابطاً إلى حيث يفصل بين الهواء والأرض . وبجملته هو هدف لأحكام الحرارة الساطعة عن الجسمين فوفه فيه ، فيكون أبدأ بالحرارة المحيطة به صاعداً منه إلى جزء الهواء ما تعتدل به حرارته .

وأما الركن الرابع : فإن الحرارة فيه خفية ، والحركة كذلك فيه غير ظاهرة ، فكان بذلك البعد من الجسم الكائن نادراً وحصل عن كل نور في ذلك ظلمة في هذه ، وعن كل حركة ظاهرة في ذلك سكون في هذه ظاهر . وعن كل لطافة في ذلك كثافة في هذه مع كون النوات كلها جسماً ، وذلك هو جسم الأرض بطرفها الأعلى تشاكل الماء برودة ، وبطرفها الأدون تشاكل النار ييوسة ، وأجزاءها مجتمعة إلى مراكزها لحفظ ذواتها وصورها في الوجود ، وآثار الحرارة وأنوار الكواكب متوجهة نحوها وهي في الوسط تعمل الحرارة فيها وتخرج منه بخارات من باطنها تتولد فيها عن الرطوبات المجاورة إياها ، فتكون تلك البخارات أسباباً لا كون عائدة لمصالح مواليدها ، وحركة الجزء منها إلى الجزء الذي هو منها للأجسام كلها ، الدائرة عليها والمحيطة بها^(١) .

(١) راحة العقل - الكرمانى ص ٣٣١ - ٣٣٢ تحقيق وتقديم الدكتور مصطفى غالب

ويصحح جميع ذلك ما يوجه ميزان الديانة التي هي المعيار المعتمد حينها يراد معرفته من أمو الموجودات ، فكان كون الأنفس دون الناطق والقائمين مقامه في عالم الدين مرتبة من مراتب أربع ، بعضها أول قائم بتعليم العبادات الظاهرة العملية ، ومنازل الحدود السفلية التي بها تنهذب النفس وتترقى إلى المعالي الأبدية . وبعضها ثان قائم بتعليم العبادات الباطنة العلمية ومنازل الحدود العالية ، التي بمعرفتها تنال السعادة السرمدية . وبعضها ثالث في طريق التعليم والتنبيه واكتساب الفضيلة وقبول العلم وإقامة العمل وإحسان الاتباع ، وبعضها رابع في طريق النفاذ وقلة الائتثار والقبول والتردد بين الشك والنفاق وهو المقصود بالإصلاح ، وجميع ذلك الحجاج والدعاة ومن دونهم وعن جهلتهم توجد المواليد الروحانية بتأثير بعضها في بعض ، وانتقال بعضها إلى مراتب بعض موجباً أن الأجسام دون الأفلاك في عالم الكون والفساد مرتبة من مراتب أربع : بعضها لطيف نافذ فعله فيما دونه من شأنه الحركة إلى العلو وهو النار . وبعضها متحرك إلى الوسط وهو الهواء . وبعضها كثيف ومن شأنه الحركة إلى السفلى وهو الماء . وبعضها هو الذي تدور عليه المتحركات الفاعلات وتنفذ إليه القوى منها وهو الأرض . ومن جملة هذه كلها توجد المواليد الطبيعية بتأثير بعضها في بعض واستمالة بعضها إلى بعض^(١) .

هذا هو فيلسوفنا العبقري حجة العراقيين أحمد حميد الدين الكرمانى بآرائه وأفكاره الخلاقة المبدعة المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بما يتفاعل في أعماقه من إيمان عميق بالنفس الإنسانية وما تتطلب تلك النفس من إفادات وتعليم حتى تكشف ذاتها النابتة إبداعاً أو فيضاً أو انبعاثاً من ذات مبدعها الكلية التي أوجدتها كما أوجدت كافة المبدعات والموجودات العلوية والسفلية .

قوى النفس المتعددة

ولما كانت النفس الإنسانية ذات قوى متعددة فقد اهتم الفلاسفة بهذه

(١) راحة العقل - الكرمانى - ص ٣٣٣

القوى وعددها ، وشرحوا معانيها ومعطياتها من كافة النواحي ، فجاءت أفكارهم وشروحاتهم متفقة من ناحية ومختلفة من نواح أخرى ، لذلك لابد لنا من استعراض هذه الآراء لتعطي صورة واضحة تجسد بكل دقة واتزان المحاولات التي أجروها والمتعلقة بقوى النفس المتعددة .

ومن الملاحظ أن بعض الفلاسفة الاسلاميين قد حاولوا ربط بعض قوى النفس بالقضايا الروحية الربانية ، والبعض الآخر بالعوامل الطبيعية ، والحاجات الجسمانية ، كالإدراك ، والحس ، واللمس ، والذوق ، والشم . هذا من جهة ومن جهة ثانية حاولوا مطابقة قوى النفس مع الرسل والأنبياء وما جاءوا به من شرائع تنهد إلى خير الإنسانية ورفع مستواها الروحي والاجتماعي .

لذا نبداً باستعراض آراء أكبر عالم من علماء الشريعة وهو الإمام فخر الدين الرازي لنرى ماذا يقول في شرح قوى النفس : « اعلم ان النفس الإنسانية لها قوى نباتية ، وقوى حيوانية ، وقوى انسانية .

فأما القوى النباتية : فاعلم أن جسد الإنسان مخلوق من المني ودم الطمث ، وهما جوهران حاران رطبان ، فبدن الإنسان مادام يكون حياً يكون حاراً رطباً ، والحرارة إذا عملت في الرطوبة أصعدت عنها الحرارة بسبب تصاعد تلك الأجزاء البخارية عن ذلك الجوهر ، فبسبب ذلك يقع فيه الذبول والانحلال ، فدبر الخالق الحكيم في تدارك ذلك فأودع فيه القوة الغذائية حتى انها تورث من أجزاء الغذاء ما يقوم بدل تلك الأجزاء المتحللة .

إذا عرفت هذا فنقول : لابد من قوة جاذبة للغذاء وقوة ماسكة له لتبقى تلك الأجزاء المجنوبة ، ومن قوة يتصرف فيها ويحللها إلى موافقة بدل المغتذي ، ومن قوة دافعة لتدفع الأجزاء الفضيلة التي هي غير ملائمة لبطن المغتذي ، ثم اذا حصلت تلك الأجزاء الصالحة لأن تقوم مقام الأجزاء المتحللة ، ولابد من قوة تقييم بدل تلك الأجزاء المتحللة ، وهذا الفعل انما يتم بأمور ثلاثة :

أحدها أن تورّد تلك الأجزاء الغذائية على جواهر تلك الأعضاء .
وثانيها أن تلصقها ، وثالثها أن تشبهها بها .

ويعمّوم هذه الأفعال الثلاثة يحصل بعد الاعتناء من أقطار هذه الثلاثة ، وهي فعل الإنماء وقوى أخرى تنفصل من تلك الأجزاء الغذائية بعد وصولها إلى جواهر الأعضاء وسيرتها من التشبيه بها ، وتوزع منها قوة مولدة وهي فعل التوليد ، فالقوى النباتية هي هذه التي عدناها .

ثم من الحكماء من زعم أن هذه قوى مختلفة متباينة بناءً على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، ومنهم من قال أنه ليس هناك إلا قوة واحدة إلا أنها تختلف أفعالها بسبب الشرائط ، ففي الابتداء تجذب وبعد الجذب تمسك ، وبعد الإمساك تصرف بها آثار الهضم والاحالة ، وبعد هذا الفعل تدفع الفضول المؤذية ، وأنها في تصرفها بعد تحصيل جوهر الدم تورّد تلك الأجزاء الدموية النضيجة على جواهر الأعضاء الأصلية ، ثم تلصقها بها ، فالقوة واحدة لكن اختلفت أفعالها لأجل اختلاف شرايطها وأحوالها .

وأما القوى الحيوانية فهي إما أن تكون محرّكة أو مدركة . فإن كانت محرّكة ، فهي أما مباشرة للتحرّيك أو باعثة عليه . أما المباشرة للتحرّيك فهي القوى الموجودة في العضلات التي من شأنها أن تحركها تارة إلى الجذب وتارة إلى الدفع .

وأما الباعثة فلها مراتب : المرتبة الأولى من تلك القوى الفضليه هي الإرادة الجازمة ، والشبوق الجازم ، وهذه الإرادة الجازمة إنما تتولد من شهوة القوة علة تجذب الملائم أو من غضب يتعلّق بدفع المنافي ، وهذه الشهوة والغضب إنما يتولدان من شعور الإنسان ، يكون الشيء ملائماً أو بكونه منافياً ، فإن حصل الشعور يكون الشيء ملائماً ترتب عليه الميل عن هذا الشعور ، وإن حصل الشعور بكونه منافياً ، فإن حصل الشعور يكون الشيء ملائماً ترتب الغضب على هذا الشعور ، ثم هذا الشعور قد يكون مختلفاً ، وقد يكون فكراً .

أما القوى المدركة ، فهي إما القوى المدركة الظاهرة وهي الحواس الخمسة ، وإما القوى المدركة الباطنة وهي عندهم خمسة^(١) وطريق الضبط أن نقول : هذه القوى الباطنة إما مدركة ، وإما متصرفة .

أما المدركة ، فإما أن تكون مدركة لصور المحسوسات ، وهي القوى التي تجتمع فيها صور الحواس الخمسة وهي المسماة عندهم بالحس المشترك . وإما أن تكون مدركة للمعاني الجزئية التي لا تكون محسوسة لكنها تكون قائمة بالمحسوسات ، وهو مثل حكمنا بأن هذا الشخص صديق وذلك الآخر عدو ، وهذه القوة هي المسماة بالوهم ، ثم لكل واحد من هاتين القوتين خزانة . فخزانة الحس المشترك هو الخيال ، وخزانة الوهم هي الحافظة ، والمجموع أربعة .

وأما المتصرفة فهي القوة التي تتصرف في هذه الصور الجزئية ، والمعاني الجزئية بالتركيب تارة والتحليل أخرى ، وهي المسماة بالقوة المفكرة ، فهذه هي الحواس الخمسة الباطنة . وأما النفس الإنسانية فقالوا : لها قوتان : نظرية وعملية .

وأما النظرية فهي القوة التي باعتبارها يستعد جوهر النفس لقبول الصور الكلية المجردة . وأما العملية فهي القوة التي باعتبارها يستعد جوهر النفس لتدبير هذا البدن ، والقيام باصلاح مهماته ، فهذا القول في ضبط القوى النفسانية .

واعلم ان الفلاسفة فرعوا هذه الأقوال على القوى ، فاسندوا كل فعل على حدة إلى قوة على حدة ، ثم زعموا أن بعضها قوى جسمانية ، وبعضها قوى روحانية ، أما نحن فقد أثبتنا في جملة كتبنا أن جميع هذه الإدراكات لجوهر النفس وجميع هذه الأفعال لجوهر النفس ، وكل عضو من أعضاء البدن فهو آلة النفس بحسب فعل خاص من أفعالها . فآلة النفس في الابصار هي العين ، وفي السماع هو الأذن ، وفي النطق هو اللسان ، ولما قررنا الدلائل

(١) النفس والروح - تأليف الإمام فخر الدين الرازي ص ٧٤ - ٧٦ - تحقيق الدكتور المصومي

الدالة على تصحيح هذا الفعل في كثير من كتبنا ، لم يكن بنا حاجة إلى الإعادة في هذا الباب^(١) .

ثم ان الإمام الرازي يضع نطاق وملاحظات هامة في البحث عن النفس وهو يتعلق بالألفاظ والعبارات فيقول : ها هنا ألفاظ أربعة : وهي النفس والعقل والروح والقلب .

وقد تذكر هذه الألفاظ ويراد بها جوهر النفس ، وقد تذكر والمراد منها غير ذلك . وأما النفس فقد تذكر ويراد بها الأخلاق الذميمة ، والعقل يذكر ويراد به العلوم الضرورية ، والروح يذكر ويراد به العضو المخصوص المحسوس ، فلتكن هذه الاصطلاحات معلومة لئلا يقع الخبط بسبب اشتراك الألفاظ^(٢) .

وأما ما يتعلق في نسبة هذه القوى الى جوهر النفس ، فنقول : « إعلم أن العلماء ذكروا في هذا الباب أمثلة كثيرة :

المثال الأول : هو أن جوهر النفس كالملك والبدن مملكته ، ولهذا الملك جندان ، جند يرى الابصار وهو الأعضاء الظاهرة ، وجند يرى بالبصائر وهي القوة المذكور .

واعلم أن لوجود هذه القوى المعنوية في تكميل مصالح النفس ، وفي تكميل مصالح البدن قوة أخرى .

أما النوع الأول من المعنوية فهو أن كمال النفس الناطقة في أن تعرف الحق لذاته والخير لأجل العمل به ، لكن عمل الخير مشروط أيضاً بنور العرفان ، فأهم المهمات للنفس اكتساب العرفان ، إلا أنه خلقت في مبدأ الأمر خالية عن معرفة أكثر الأشياء لكنها اعطيت الحواس الظاهرة والباطنة حتى أن النفس اذا أحست بواسطة هذه الحواس بالمحسوسات تنبهت

(١) النفس والروح - الرازي - ص ٧٧

(٢) النفس والروح - ص ٧٨

لمشاركات بينها وبين متباينات فتميز عند جوهر النفس عما به اشترك تلك الأشياء وعما به امتيازها ، وحينئذ يحصل في النفس تلك الصورة المجردة .

ثم ان تلك الصورة على قسمين : منها ما يكون مجرد بتصوراتها موجبا جزم الذهن باسناد بعضها إلى بعض بالنفي والاثبات . ومنها ما لا يكون كذلك ، والأول هو البدسيات ، ولابد من الاعتراف بوجودها . إذ لو لم يكن لها وجود لافتقر جزم الذهن في كل قضية إلى الاستقامة بغيرها ، فيلزم إما الدور وإما التسلسل .

القسم الثاني : وهو الذي لا يكون مجرد تصورهما موجبا جزم الذهن فيها بالنفي والاثبات . وهي العلوم المكتسبة النظرية ، فثبت أنه لولا هذه الحواس لما تمكنت النفس من تحصيل المعارف البدسية ولا النظرية . ولذلك قيل : من فقد حساً فقد علماً ، فهذا بيان معونة الحواس في تكميل جوهر النفس ، وأما معونتها في تكميل جوهر البدن وذلك لأننا بينا أن البدن بكونه حاراً رطباً يكون أبدأ في التحليل والذبول ، ولأجل هذا السبب يحتاج إلى إيراد بدل ما يتحلل عنه ، ولابد من التمييز بين ما يكون ملائماً وبين ما يكون منافياً .

فهذه الحواس لها معونة في أن يحصل للإنسان وقوف على ما ينفعه ويضره ، فحينئذ يشتغل بجلب المنافع ودفع المضار ، فهذا بيان معونة الحواس في تكميل جوهر النفس .

واعلم أن السعي في إصلاح مهمات جوهر النفس ، وذلك لأن النفس إنما دخلت في هذا العالم الجسماني لتكتسب العلم النافع والعمل الصالح ، وكل آلة النفس في هذا الاكتساب هو هذا البدن ، وما لم تكن الآلة صالحة لم يقدر على الاكتساب ، فثبت أن الاشتغال بإصلاح مهمات البدن سعي في إصلاح مهمات النفس .

المثال الثاني : القلب في البدن كالوالي ، وقواه وجوارحه بمنزلة الملك ، والقوة العقلية المفكرة كالمشي الناصح ، والشهوة كالعبد الذي يجلب الطعام إلى المدينة ، والغضب كصاحب الشرطة ، ثم إن الشهوة التي هي كالعبد

الجالب للطعام إلى المدينة قد يكون خبيثاً مكاراً مخادعاً يتمثل بصورة الناصح لكن يجلب نصحه كل شر هائل ، وسم قاتل ، وتكون عاداته منازعة الوزير الناصح في كل تدبيره ، وكما انه يجب على الملك العاقل أن يسلط وزيره الناصح على العبد الجالب للطعام المخادع ثم على صاحب الشرطة ، وان لا يتلفت إلى تخليطها في حق الوزير ، ليستقيم أمر المدينة ، فهكذا النفس الناطقة متى استنارت بنور العقل ، واستضاءت بضوء العلم والحكمة ، وجعل الشهوة والغضب مقهورين استقام أمر هذه الحياة الجسمانية ، ومن عدل عن هذه الطريقة كان كمن قال الله تعالى في حقه : « أفرأيت من اتخذ الهه هواه »^(١) وقال : « فاتبع هواه ، فمثله كمثل الكلب » ، وقال : « ونهى النفس عن الهوى ، فان الجنة هي المأوى »^(٢) .

المثال الثالث : البدن كاللدينة ، والنفس الناطقة كالملك ، والحواس الظاهرة والباطنة كالجنود والأعضاء كالرعية والشهوة والغضب كعدو ينازعه في مملكته ويسعى في إهلاك رعيته ، فان قصد الملك قهر ذلك العدو واستقامت المملكة وارتفعت الخصومة ، كما قال الله تعالى : « وفضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة »^(٣) ، وان لم ينازع عدوه وضيع مملكته ، اختلت مملكته وصارت عاقبة أمره إلى الهلاك^(٤) .

المثال الرابع : مثل النفس الناطقة مثل فارس ركب لأجل الصيد ، فشهوته فرسه وغضبه كلبه ، فمتى كان الفارس حاذقاً وفرسه مرتاضاً متقاداً وكلبه معلماً كان جديراً بالنجاح ، ومتى كان في نفسه أخرق ، وكان الفرس جهوحاً ، والكلب عقوراً ، فلا فرسه ينبعث تحته على حسب ارادته ولا كلبه يسترسل بأشارته فهو خليق بأن يعطب فضلاً من أن ينال ما طلب .

المثال الخامس : اعلم أن بدنك نسبته نسبة الدار الكاملة التي بنيت

(١) سورة الفرقان آية ٤٣

(٢) سورة التزعات آية ٤٠

(٣) سورة النساء آية ٩٥

(٤) النفس والروح - للامام الرازي ص ٧٩ - ٨١ - تحقيق الدكتور محمد المصومي

وأكملت نبوتها وخزانتها وفتحت أبوابها ، وأعد فيها كل ما يحتاج إليه صاحب الدار ، فالرأس كالغرفة في أعلى الدار والثقب التي في الرأس والمنافذ كالروزان والرواس في غرفة الدار وسط دماغه كالأنوار في الدار والعين كباب الغرفة ، والأنف كالطارق الذي فوق الدار ، والشفتان كمصراعي الباب ، والأسنان كالبوابين ، واللسان كالحاجب ، والظهر كالجدار القوي الذي هو حصن الدار ، والوجه كصدر الدار ، والرية التي هي الجاذبة للنفس البارد ، كالبيت الصيفي . وجريان النفس فيها كالهواء الذي يجري في البيت الصيفي ، والقلب مع حرارته الغريزية كالبيت الشتوي ، والمعدة مع نضج الغذاء فيها كالمطبخ ، والكبد مع حصول الدم فيها كبيت الشارب ، والعروق التي يجري فيها الدم كمالك الدار ، والطحال بما فيه من السوداء كالجوابي التي بقيت فيها الدرديات ، والمرارة بما فيها من الصفراء الحارة كبيت السلاح ، والأمعاء بما فيها من تغل الطعام كبيت الخلاء ، والمثانة بما فيها من البول كبيت البير ، والمسيلان في أسفل البدن كالمواضع التي تخرج منها القاذورات من الدار ، والرجلان كالمركب المطيع ، والعظام مع بناء الجسد عليها كالخشب التي عليها بناء الدار ، واللحم من خلال العظام كالطين ، والعصب الذي يرتبط به بعض العظام كالصناديق ، فسمحان من هيا في بيت بدنك بمسامير نفسك الناطقة هذه المصالح العجيبة والبدايع الغريبة ، فهذا ما يتعلق ببيوت هذه الدار .

ثم ان النفس الناطقة في هذه الدار كالملك والمتصرف ، فيصير بالعين ويسمع بالأذن ، ويشم بالمنخرين ، ويدنوq باللسان ، وينطق بالفم ، ويمسك باليدين ، ويعمل الصنائع بالأصابع ، ويمشي بالرجلين ، ويرك على الركبتين ، ويقعد على الإليتين ، وينام على الجنبين ، ويستند بالظهر ويجعل الأثقال على الكتفين ، ويتخيل بمقدم الدماغ ، ويتفكر بوسط الدماغ ، ويتذكر بمؤخر الدماغ ، ويصوت بالحنجرة ، يستنشق الهواء بالخيشوم ، ويمضغ بالأسنان ويتبلع بالمرى ، والمقصود من كل هذه الآلات والأدوات أن يتحل بحلية العلم ، أي بتكيف كيفية العرفان ، وتصير هذه النفس متنفسة بنفس الملكوت ، متحلية بنور اللاهوت .

ثم انه تعالى فوض تدبير هذه المملكة إلى ثلاثة من الرؤساء :^(١)

واحد منهم هو الشهوة وسلطتها في الكبد وجريانها مع الدم في العروق الساكنة ، ولهذا المعنى قال عليه السلام : « إن الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم ، وذلك لأن القوة الشهوانية لا تسري إلا من الكبد مع الدم في العروق » .

والرئيس الثاني منهم هو قوة الغضب ومسكنها القلب وهي تجري في العروق المتحركة إلى جميع أطراف البدن .

والرئيس الثالث القوة النفسانية المدبرة ، ومسكنها الدماغ ، وهي تجري في الأعضاء إلى جميع أطراف البدن .

ثم هؤلاء الرؤساء الثلاثة ليسوا أشياء متباينة مستقلة بأنفسها بل هي كالفرع المتفرعة من أصل واحد ، والأغصان النابتة من شجرة واحدة ، والنبع الذي يتشعب منه ثلاثة أنهار ، والأب الذي يتولد منه أولاد كثيرون ، وكرجل يعمل أعمالاً ثلاثة تسمى بثلاثة أسماء : الحداد والصانع والبناء .

فهذه الثلاثة كملوك الأطراف الذين ولاهم الملك الأعظم ، فالشهوة تشبه أفعالها أفعال النساء والصبيان الحمقى من الناس إذا لم يرد بهم آباءهم وأزواجهم ، والغضب تشبه أفعاله أفعال العيارين والقتالين إذا لم يرد بهم الملوك ، والقوة النفسانية المدبرة تشبه أفعالها أفعال الحكماء والفقهاء وأهل الخير والصلاح^(٢) .

هذا ما جاء به الفيلسوف الإمام فخر الدين الرازي حول شرح قوى النفس الخاصة بأسلوب دقيق كما يعتقد مطابقاً لما ورد في القرآن والشرعية الإسلامية ، ومادام موضوعنا عن هذه القوى وماهيتها بالنسبة للنفس ، فلا بد لنا من أن نأخذ بآراء فيلسوف آخر هو الفارابي الذي عالج شروحها بتفاصيل فلسفية عقلانية ، مردها إلى العقل الفعال ولنستمع إليه ماذا يقول : « إن

(١) النفس والروح - للإمام الرازي - ص ٨٢ - ٨٣ - تحقيق الدكتور محمد صغير حسن المعصومي

(٢) النفس والروح - تأليف الإمام الرازي ص ٨٤ - تحقيق الدكتور محمد حسن المعصومي

النفس هي صورة الجسد وقوامه ، والقوة التي تعين الأجسام وتساعددها على بلوغ كمالها بأفعال تعتمد على نوعين من الآلات : جسمية ولا جسمية وفقاً للنوع الذي تنتمي إليه .

فالنفس إذن قوة وصورة وكمال ، ثلاثة صفات لشيء واحد . يقال لها قوة بالقياس إلى الأفعال التي تصدر عنها ، غذاء ، نمو ، حركة ، ويقال لها صورة بالقياس إلى المادة التي تصبح بها ذاتاً قائمة بالفعل ، كوجود الحيوان والنبات ، ويقال لها كمال بالقياس إلى النوع أو الجنس الذي ينطبع بها فيتميز عن سائر الكائنات ، الإنسان والحيوان بطوابعها ومميزاتها^(١) .

ويرى الفارابي أن النفس يغيبها العقل الفعال كلما تهيأ جسم صالح لقبولها ، وبما أن صورة الجسد فلا يجوز أن توجد قبل البدن ، بل هي صفة ذاتية يوجد فيه بالقوة على هيئة استعداد كامن . والنفس جوهر روحياني بسيط قائم بذاته وليس عرضاً من أعراض الجسم الذي يتصل به . ولنستمع إلى الفارابي ماذا يقول عن أجزاء النفس الإنسانية وقواها : « فإذا حدث الإنسان ، فأول ما يحدث القوة التي بها يتغذى ، وهي القوة الغذائية . ثم بعد ذلك القوة التي بها يحس اللموس ، مثل الحرارة والبرودة ، وسائرها التي بها يحس الطعوم ، والتي بها يحس الروائح ، والتي بها يحس الأصوات ، والتي بها يحس الألوان والمبصرات كلها مثل الشعاعات . ويحدث مع الحواس بها نزوع إلى ما يحسه ، فيشتاقه أو يكرهه . ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد عيبتها عن مشاهدة الحواس لها ، وهي هي القوة المتخيلة . فهذه تتركب المحسوسات بعضها إلى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض ، تركيبات وتفصيلات مختلفة ، بعضها كاذب وبعضها صادق ، ويقترن بها نزوع نحو ما يتخيله . ثم بعد ذلك يحدث فيه القوة الناطقة التي بها يمكن أن يعقل المعقولات ، وبها يميز بين الجميل والقبيح ، وبها يجوز الصناعات والعلوم ، ويقترن أيضاً بها نزوع نحو ما يعقله .

(١) الفارابي - المدينة الفاضلة - ص ٧٦

فالقوة الغذائية منها قوة واحدة رئيسية ، ومنها قوى هي رواضع لها
وتخدم ، فالقوة الغذائية الرئيسية هي من سائر أعضاء البدن في الفم ؛
والرواضع والتخدم متفرقة في سائر الأعضاء ، وكل قوة من الرواضع والتخدم
فهي في عضو ما من سائر أعضاء البدن ، والرئيسة منها هي بالطبع مدبرة
لسائر القوى ، وسائر القوى يتشبه بها ويحتلّي بأفعالها حذو ما هو بالطبع
غرض رئيسها الذي في القلب ، وذلك مثل المعدة والكبد والطحال .
والأعضاء الخادمة هذه ، والأعضاء التي تخدم هذه الخادمة ، والتي تخدم هذه
أيضاً . فإن الكبد عضو يرؤس ويرأس ، فإنه يرأس بالقلب ويرؤس المرارة ،
والكلية وأشباهها من الأعضاء ، والمثانة تخدم الكلية ، والكلية تخدم الكبد ،
والكبد تخدم القلب ، وعلى هذا توجد سائر الأعضاء^(١) .

ثم أن الفارابي ينقلنا إلى مكان آخر حيث يعدد لنا أنواع هذه القوى
فيقول : « يوجد القوة الحاسة ، والقوة المتخيلة ، والقوة الناطقة ، والقوة
النزوعية ، ثم يشرح لنا كيفية عمل هذه القوى ومدى ارتباطها في النفس
الإنسانية ، وقد سماها القوى النفسانية ، وانتقل إلى القول في كيف تصير
هذه القوى والأجزاء نفساً واحدة فقال : « فالغاذية الرئيسة شبه المادة للقوة
الحاسة الرئيسة ، والحاسة صورة في الغاذية ، والحاسة الرئيسة شبه مادة
للمتخيلة ، والمتخيلة صورة في الحاسة الرئيسة . والمتخيلة الرئيسة مادة للناطق
الرئيسة ، والناطق صورة في المتخيلة ، وليست مادة لقوى أخرى ، فهي
صورة لكل صورة تقدمتها . وأما النزوعية فإنها تابعة للحاسة الرئيسة والمتخيلة
والناطق ، على جهة ما توجد الحرارة في النار تابعة لما تتجوهر به النار .

فالقلب هو العضو الرئيس الذي لا يرأسه من البدن عضو آخر . ويليه
الدماغ ، فإنه أيضاً عضو ما رئيس ، ورئاسته ليست رئاسة أولية ، لكن رئاسة
ثانية ، وذلك لأنه يرأس بالقلب ويرأس سائر الأعضاء ، فإنه يخدم القلب في
نفسه ، وتخدمه سائر الأعضاء بحسب ما هو مقصود القلب بالطبع . وذلك
مثل صاحب دار الإنسان ، فإنه يخدم الإنسان في نفسه وتخدمه سائر أهل

(١) الفارابي - للندوة الفاضلة - ص ٨٨

داره ، بحسب ما هو مقصود الإنسان في الأمرين ، كأنه يخلفه ويقوم مقامه وينوب عنه ويتبدل فيما ليس يمكن أن يبدله الرئيس ، وهو المستولي على خدمة القلب في الشريف من أفعاله .

من ذلك ، أن القلب ينبوع الحرارة الغريزية ، فمنه تنبث في سائر الأعضاء ، ومنه تسترشد ، وذلك بما ينبث فيها عنه من الروح الحيواني الغريزي في العروق الضوارب ، وبما يرفدها القلب من الحرارة انما تبقى الحرارة الغريزية محفوظة على الأعضاء . والدماغ هو الذي يعدل الحرارة التي شأها أن تنفذ إليها من القلب حتى يكون ما يصل إلى كل عضو من الحرارة معتدلاً له ، وهذا أول أفعال الدماغ ، وأول شيء يخدم به ، وأعمها للأعضاء^(١) .

ومن ذلك أن في الأعصاب صنفين : أحدهما آلات لرواضع القوة الحساسة الرئيسة التي في القلب ، في أن يحس كل واحد منها الحس الخاص به . والآخر الآلات ، يعني آلات الأعضاء التي تخدم القوة النزوعية التي في القلب ، بها يتأتى لها أن تحرك الحركة الإرادية . والدماغ يخدم القلب في أن يرفد أعصاب الحس ما يبقي به قواها التي بها يتأتى للرواضع أن تحس محفوظة عليها .

والدماغ أيضاً يخدم القلب في أن يرفد أعصاب الحركة الإرادية ما يبقي به قواها التي بها يتأتى للأعضاء الآلية ، الحركة الإرادية التي تخدم بها القوة النزوعية التي في القلب . فلأن كثيراً من هذه الأعصاب مفارزها التي يسترشد ما يحفظ به قواها في الدماغ نفسه ، وكثيراً منها مفارزها في النخاع النافذ ، والنخاع من أعلاه متصل بالدماغ . فلأن الدماغ يرفدها بمشاركة النخاع لها في الارفاد .

ومن ذلك أن تخيل القوة المتخيلة انما يكون متى كانت حرارة القلب على مقدار محدود . وكذلك فكر القوة الناطقة . إنما يكون متى كانت حرارته على

(١) الفارابي- المدينة الفاضلة ص ٩٧-٩٣ .

ضرب ما من التقدير ، أي فعل . وكذلك حفظها وتذكرها للشيء . فالدماغ أيضاً يندم القلب بأن يجعل حرارته على الاعتدال الذي يجود به تخيله ، وعلى الاعتدال الذي يجود به فكرة ورويته . وعلى الاعتدال الذي يجود به حفظه وتذكره ، فيجزء منه يعدل به ما يصلح به التخيل ، وبيجزء آخر منه يعدل به ما يصلح به الفكر ، وبيجزء ثالث يعدل به ما يصلح الحفظ والذكر . وذلك أن القلب لما كان ينبوع الحرارة الغريزية لم يمكن أن يجعل الحرارة التي فيه إلا قوية مفرطة ليفضل منه ما يفيض إلى سائر الأعضاء ؛ ولثلا يقصر أو يجود . فلم تكن كذلك في نفسها إلا لغاية بقلبه . فلما كان كذلك وجب أن يعدل حرارته التي تنفذ إلى الأعضاء ، ولا تكون حرارته في نفسها على الاعتدال الذي تجود به أفعاله التي تخصه . فجعل الدماغ لأجل ذلك بالطبع بارداً رطباً ، حتى في الملمس ، بالإضافة إلى سائر الأعضاء ، وجعلت فيه قوة نفسانية تصير بها حرارة القلب على اعتدال مخلود محصل^(١) .

والأعصاب التي للحس والتي للحركة ، لما كانت أرضية بالطبع ، سريعة القبول للجفاف كانت محتاج إلى أن تبقى رطبة إلى لدانة مواتي للتمدد والتقاصر ، ولما كانت أعصاب الحس محتاجة مع ذلك إلى الروح الغريزي الذي ليست فيه دخانية أصلاً ، ولما كان الروح الغريزي السالك في أجزاء الدماغ هذه حاله ، ولما كان القلب مفرط الحرارة نارياً ، لم تجعل مفاوزها التي بها تسترقد ما يحفظ قواها في القلب ، لثلا يسرع الجفاف إليها ، فتتحلل وتبطل قواها ، وأفعالها ، جعلت مفاوزها في الدماغ وفي النخاع لأنها رطبان جداً ، لتنفذ من كل واحد منها في الأعصاب رطوبة تبقئها على اللونة ، وتستبقى بها قواها النفسانية ، فبعض الأعصاب يحتاج فيها إلى أن تكون الرطوبة النافذة فيها مائية لطيفة غير لزجة أصلاً . وبعضها محتاج فيها إلى لزوجة ما . فما كان منها محتاجاً إلى مائية لطيفة غير لزجة ، جعلت مفاوزها في الدماغ ، وما كان منها محتاجاً فيها مع ذلك إلى أن تكون رطوبتها فيها لزجة ، جعلت مفاوزها

(١) الفارابي- المدينة الفاضلة- ص ٩٤ .

في النخاع ، وما كان منها محتاجاً فيها إلى أن تكون رطوبتها قليلة ، جعلت مفارزها أسفل الفقار والعصعص... » .

ثم يصل الفارابي إلى القوة الحاسة والمتخيلة والناطقة ، فيرى أنها ليسا يختلفان ، فيحدث عن الأشياء الخارجة رسوم المحسوسات في القوى الحاسة التي هي رواضع ، ثم تجتمع المحسوسات المختلفة الأجناس ، المدركة بأنواع الحواس الخمسة في القوى الحاسة الرئيسة ، ويحدث عن المحسوسات الحاصلة في هذه القوى رسوم التخيلات في القوة المتخيلة ، فتبقى هناك محفوظة بعد غيبتها عن مباشرة الحواس لها . فتتحكم فيها ، فيفرد بعضها عن بعض أحياناً ، ويركب بعضها إلى بعض أصنافاً من التركيبات كثيرة بلا نهاية ، بعضها كاذبة وبعضها صادقة .

وتقودنا شروحات وآراء الفارابي إلى فيلسوف آخر هو الرئيس ابن سينا الذي قدم للفلسفة الإسلامية فتوحات عقلانية لم يسبقه إليها أحد من الفلاسفة الإسلاميين ، لذلك يمكن أن نعتبره رائد الفلسفة الإسلامية الأولى وخاصة ما يتعلق منها بفلسفة النفس الإنسانية ومدى ارتباط هذه الفلسفة بالدين والوجود والموجودات ، حيث يرى أن تعدد قوى النفس تابع للإدراك عن طريق الحواس التي يعتبرها على نوعين : طاهرة وباطنة . فالحواس الظاهرة خمس وهي : اللمس والذوق والشم والسمع والبصر ، ولكل حاسة منها عضو ظاهر تعمل به ، فالبصر يكون بالعين ، والسمع بالأذن ، والذوق باللسان ، والشم بالأنف الخ ...

ثم هناك الحس المشترك ولا عضو ظاهراً له ، وإنما هو نتيجة اشتراك الحواس الخمس . ولولا الحس المشترك مثلاً ما كنا أحسننا بلون العمل ابصاراً ، أي من طريق البصر ، حكمنا بحلاوته ، وإن لم نحس حلاوته فعلاً^(١) .

وهناك قوة في الباطن تدرك من الأمور المحسوسة ما لا يدركه الحس ،

(١) تاريخ الفكر العربي - ابن سينا ص ٣٣٢ - فروخ

مثل القوة التي في الشاة والتي تدرك من الذئب معنى من العداوة والخوف لا يدركه الحس ولا يؤديه الحس . فإن الحس ليس يؤدي إلا الشكل واللون^(١) .

ثم ان هناك أيضاً سبيلاً آخر للمعرفة وهو إدراك المعقولات ، فإن إدراك المعقولات شيء للنفس بذاته من دون آلة ، أي أن النفس العاقلة تستطيع أن تدرك أشياء بغير توسط الحواس الخمس ، وبغير توسط قوة من الباطن .

وبعد كل هذا ينقلنا ابن سينا إلى مكان آخر حيث يبين لنا بأن تعريفاً كهذا لا يساعدنا على أن نفهم وظائف النفس المتعددة ، فيتعين علينا أن نبحث عن تعريف آخر يكون أقل تجريداً وأقرب مسلكاً إلى افهامنا من هذا التعريف السابق المستمد من طبيعة النفس . لأن طبيعة النفس ليست معلومة لنا في ذاتها . فيجب أن نعرف أولاً عليها مبتدئين من الوظيفة المتواضعة التي تبدو لنا فيها النفس ، في صورة النفس الغاذية أو النامية كما هو الحال في الحيوان والنبات إلى الوظيفة العليا التي نجدها عند الإنسان أو الله .

ووظائف النفس أو ملكاتها تؤلف سلسلة مترابطة ونظاماً محددًا ، فمثلاً أسفل أنواع الوظائف النفسية هي التغذية لأنها موجودة في جميع الكائنات الحية ، في النبات والحيوان على السواء . ثم تأتي بعدها في هذه السلسلة وظيفة الإحساس التي توجد في جميع الحيوانات . ثم يعدو نفس النظام المحدد ليظهر في الإحساس ذاته ، لأن اللمس هو أسفل صور الإحساس إذ يوجد في جميع الحيوانات ، بينما هناك أنواع عديدة من الحيوانات ليس لها الحواس الأخرى كالسمع والبصر والشم .

وليست وظيفة النفس الحاسة هي الإدراك فقط ، ولكن من وظيفتها أيضاً الشعور باللذة والألم كنتيجة ضرورية للإدراك . وأما الشعور باللذة والألم هو الذي يولد الرغبة في الحصول على كل ما هو لاذ ، والرغبة في الفرار عن

(١) نفس المصدر - ابن سينا - ص ٣٢٣

كل ما هو مؤلم ، وهذه الرغبة موجودة عند جميع الحيوان . ثم أن هناك ملكتان أخريان للنفس الحاسة هما : التخيل والحركة ، ولا توجد هاتان الملكتان في كل أنواع الحيوان ، بالرغم من أن هناك ملكة خاصة بالإنسان ، وهو أيضاً حيوان حاس ، ونعني بها ملكة التعقل .

فاذاً قوى النفس وملكاتهما تؤلف نظاماً محدداً وسلسلة مترابطة غمضي من الوظائف السفلي إلى وظائفها العليا ، من الغذاء إلى الإحساس إلى التعقل^(١) .

أما تقسيم وظائف النفس الأساسية فهي على الشكل التالي :

- ١ - وظائف مشتركة بين النبات والحيوان كالتغذية والنمو .
- ٢ - وظائف تشترك فيها الحيوانات أو جلها ولاحظ فيها للنبات مثل الإحساس والتخيل والحركة الإرادية .
- ٣ - وظائف يختص بها الإنسان مثل التعقل .

هذه الوظائف الثلاث تقابلها تعريفات ثلاثة هي :

- ١ - النفس مصدر الغذاء والنمو في النبات .
 - ٢ - النفس مصدر الغذاء والنمو والإحساس والحركة في الحيوان .
 - ٣ - النفس مصدر الغذاء والنمو والإحساس والحركة والتعقل في الإنسان^(٢) .
- وهذه التعريفات الثلاثة يمكن أن نردها إلى تعريف واحد هو النفس مصدر الأفعال الحيوية في جميع الأحياء .

أما القوة الغذائية فهي تورد البدل ، أي بدل ما يتحلل وتشبه وتلتصق ، أي تحيل الغذاء إلى شيء شبيه بكل عضو من أعضاء الكائن الحي ، وتلتصق الغذاء به لتعوضه عما تحلل منه .

وأما القوة النامية فهي تنشط في أول وجود الكائن الحي ، وتسلب

(١) ابن سينا - كتاب النفس - ص ٤٠ - ٤٦

الجسم جانباً من الغذاء فتلصقه بأعضاء الجسم التي تحتاج إلى الزيادة في تلك الأعضاء . فالقوة النامية تفتقر عن القوة الغذائية من حيث أن النامية تفعل فعلها في أول أحوال وجود الكائن الحي إلى أن تكتمل صورته الطبيعية ، أي إلى آخر النشوء ، فيتوقف فعلها ، بينما الغذائية تستمر في وظيفتها طوال حياة الكائن الحي ، فإن توقفت توقفت الحياة . ومن جهة أخرى فإن وظيفة القوة الغذائية أن تؤتي كل عضو الغذاء بقدر عظمه وصغره ، وتلصق به من الغذاء بمقداره الذي له على السواء . أي أن القوة الغذائية ، توزع الغذاء على الأعضاء بنسب محددة وفقاً للنسب القائمة بالفعل بين أعضاء الكائن الحي ، بغرض تعويض الأعضاء عما تحلل منها من غير زيادة ولا نقصان . أما القوة النامية فإنها تزيد أو تنقص من قدر أعضاء الجسم إلى أن يبلغ الجسم حداً ونسبة معينة يقف في نموه عندها .

ثم يقول ابن سينا : وربما كانت أعضاء هي في أول النشوء صغيرة ، وأعضاء هي في أول النشوء كبيرة ، ثم يحتاج في آخر النشوء إلى أن يصير ما هو أصغر أكبر ، وما هو أكبر أصغر . فلو كان التدبير إلى الغذائية لكان يستمر ذلك على نسبة واحدة . فالقوة الغذائية من حيث هي غذائية تأتي بالغذاء ، وتقتضي إلصاقه بالبدن على النحو المستوي أو القريب من المستوي ، وعلى الوجه الذي في طبعها أن تفعله عند الإسمان . وأما النامية فتعوز إلى الغذائية بأن تقسم ذلك الغذاء وتنقله إلى حيث تقتضي التربية خلافاً لمقتضى الغذائية . والغذية تخدمها في ذلك ، لأن الغذائية لا محالة هي الملصقة ، لكنها تكون متصرفة تحت تصريف القوة المربية ، والقوة المربية إنما تنحو نحو تمام النشوء^(١) .

ثم أن هناك قوة أخرى هي القوة المولدة ، تبدأ نشاطها عندما يقترب الكائن الحي من استكمال نموه ، أي عندما تكاد القوة النامية من أن تفرغ من اداء وظيفتها . ووظيفة القوة المولدة توليد البزر والمني لحفظ النوع . فغاية القوة هي حفظ الفرد ، وغاية النامية هي استكمال صورة الفرد ، أما المولدة

(١) كتاب النفس - ص ٥٣ - ٥٤

فنايتها حفظ النوع . وبالجمله فإن القوة الغاذية مقصودة ليحفظ بها جوهر الشخص ، والقوة النامية مقصودة ليتم بها جوهر الشخص ، والقوة المولدة مقصودة ليبقى بها النوع ، إذ كان حب الدوام أمراً فائضاً من الإله تعالى على كل شيء . فما لم يصلح أن يبقى بشخصه ويصلح أن يبقى بنوعه فإن تنبث فيه قوة إلى استجلاب بدل يعقبه ليحفظ به نوعه . فالغاذية تورّد بدل ما يتحلل من الشخص ، والمولدة تورّد بدل ما يتحلل من النوع^(١) .

ويأخذنا ابن سينا إلى موضع آخر حيث يقول : « وانفعال الحاس من المحسوس ليس على سبيل الحركة ، إذ ليس هناك تغير من ضد إلى ضد ، بل هو استكمال ، أعني أن يكون الكمال الذي كان بالقوة قد صار بالفعل »^(٢) .

ويصف ابن سينا الإدراك الحسي بأنه عملية تمثيل العضو الحاس بموضوعه : معنى قولي أحسست الشيء الخارجي أن صورته تمثلت في حسي^(٣) .

وأما حاسة اللمس فيسميها ابن سينا بالحاسة اللمسية ، وهي عنده أول الحواس : وأول الحواس الذي يصير به الحيوان حيواناً ، اللمس . فالحيوان حيوان لكونه حساساً باللمس ، ولذلك كانت حاسة اللمس حاصلة لكل حيوان ، يدرك بها تأثير الأشياء عليه وما ينفعه منها وما يضره ، فيتزع إلى ما يتوسم فيه المنفعة واللذة ، ويهرب مما يتوسم فيه الضرر والألم . والحس طليعة للنفس كما يقول ابن سينا فيجب أن تكون الطليعة الأولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح ، وإن تكون قبل الطلائع التي تدل على أمور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام ، أو مضرة خارجة عن الفساد . والذوق وإن كان دالاً على الشيء الذي به تستبقي الحياة من المطعومات ، فقد يجوز أن يعلم الذوق ويبقى الحيوان حيواناً ، فإن الحواس الأخرى ربما أعانت على ارتياد الغذاء الموافق واجتناب الضار .

(١) كتاب النفس - ابن سينا - ص ٥٤ - ٥٥

(٢) كتاب النفس - ص ٦٦

(٣) كتاب النفس - ص ٦٢

وأما الحواس الأخرى فلا تعين على معرفة أن الهواء المحيط بالبدن مثلاً محرق أو مجمد . وبالجمله فإن الجوع شهوة اليابس الحار ، والعطش شهوة البارد الرطب ، والغذاء بالحقيقة ما يتكيف بهذه الكيفيات التي يدركها اللمس .

وأما الطعوم فتطبيبات ، فلذلك كثيراً ما يسطل حس الذوق لآفة تعرض ، ويكون الحيوان باقياً . فاللمس هو أو الحواس ولا بد منه لكل حيوان أرضي^(١) .

ويضيف قائلاً : « ويشبه أن تكون قوى اللمس قوى كثيرة ، كل واحدة منها تختص بمضادة ، فيكون ما يدرك به المضادة التي بين الثقل والخفيف غير الذي يدرك به المضادة التي بين الحار والبارد ، فإن هذه الأفعال أولية للمحس يجب أن يكون لكل جنس منها قوة خاصة ، إلا أن هذه القوى لما انتشرت في جميع الآلات بالسوية ظنت قوة واحدة »^(٢) .

ثم يقول ابن سينا : « وقد اتفق في اللمس ان كانت الآلة الطبيعية بعينها هي الواسطة ، ولما كان كل واسطة يجب أن يكون عادماً في ذاته لكيفية ما يؤديه حتى إذا قبلها وأداها أدى شيئاً جديداً ، فيقع الانفعال عنه ، ليقع الإحساس به . والانفعال لا يقع إلا عن جديد ، كان ذلك أيضاً آلة اللمس . لكن المتوسط الذي ليس هو مثلاً بحار ولا بارد يكون على وجهين : أحدهما على أنه لاحظ له من هاتين الكيفيتين أصلاً ، والثاني ما له حظ منهما ، ولكن صار فيه إلى الاعتدال ، فليس بحار ولا بارد ، بل معتدل متوسط . ثم لم يكن أن تكون آلة اللمس خالية أصلاً عن هذه الأطراف بسبب المزاج والاعتدال لتحس ما يخرج عن القدر الذي لها »^(٣) .

أما الذوق والشم ، فهو ان الغذاء ضروري للكائنات الحية ، لأنها باقية

(١) كتاب النفس - ص ٦٧ - ٦٨

(٢) ابن سينا - كتاب النفس - ص ٧٣

(٣) كتاب النفس - ص ٧٤

ما بقيت تغتلي ، ومن هنا كانت أهمية الذوق في حفظ حياة الحيوان ، لأن وظيفة الذوق هي تشهية الغذاء ، والتمييز بين ما هو يستساغ وما لا يستساغ ، فيقبل الحيوان تبعاً لذلك على الطعام أو يعافه . ولذلك يأتي الذوق بعد اللمس من حيث هو طليعة للنفس مرتبة لحفظ حياة الحيوان . وبين الذوق واللمس وجه شبه ووجه اختلاف ، وجه الشبه هو أن كل ما يدرك بالذوق يدرك باللمس في أغلب الأحيان . أما وجه الاختلاف فهو أن ملامسة الغذاء لا تكفي لاستساغة طعمه ، بينما تكفي مجرد ملامسة الحرارة للإحساس بها . وعند ملامسة الغذاء يقوم اللعاب بدور الوسيط أو المساعد على قبول الطعم . واللعاب وإن كان يساعد على قبول الطعم إلا أنه هو نفسه لا طعم له ، ولو غلب عليه طعم ما بسبب مرض كمرض المرارة أو الحموضة المعدية مثلاً لما أمكنه أن يؤدي الطعم بصحة ، لكن الوظيفة الأساسية لللعاب هي إذابة الغذاء وتحويله من الحالة الجافة إلى الحالة شبه السائلة التي نجده عليها قبل البلع ، لأن اللعاب هو مذاق لأشياء سائلة . ولذلك كان اللسان وهو آلة الذوق وسطاً بين الجفاف والسيولة ، ولو غلب الجفاف أو السيولة على اللسان لما أمكننا تذوق الطعام^(١) .

أما حاسة الشم عند ابن سينا : هي أنها أضعف في تمييز موضوعاتها من حاستي الذوق واللمس ، فالإنسان لا يقبل الروائح قبولاً قوياً حتى يحدث في خياله منها مثل ثابتة كما يحصل للملموسات والمطعمات ، بل يكاد أن تكون رسوم الروائح في نفسه رسوماً ضعيفة . . . كما أن ابن سينا ، فيشتق للروائح بعض صفات الطعوم وأسمائها . من مشاكلتها للطعم اسم ، فيقال : رائحة حلوة ، ورائحة حامضة ، كان الروائح التي اعتيد مقارنتها لطعوم ما تنسب إليها وتعرف بها^(٢) .

ثم يستلزم الشم وسطاً لا رائحة له ، هذا الوسط هو الهواء والماء ، لأن الحيوانات المائية تشم أيضاً مثل الحيوانات البرية . ويقع الشم للحيوان من

(١) كتب النفس - ص ٧٥

(٢) ابن سينا - كتب النفس - ص ٧٧

غير حاجة إلى الشمم إذا كان الحيوان لا يستنشق ، إما إذا كان الحيوان يستنشق كالإنسان مثلاً فإنه لا يشم إلا عندما يستنشق ، فإن أمسك عن الاستنشاق لحظة لا يمكنه الشم . وكما أنه ليس كل حيوان يحتاج إلى تحريك الجفن والمقلة في أن يبصر ، كذلك ليس يحتاج كل حيوان إلى استنشاق حتى يشم ، فإن كثيراً منها يأتيها الشم من غير شم^(١) .

والسمع عند ابن سينا يبداء ببيان ماهية الصوت وحقيقته فيقول : إن الصوت ليس أمراً قائم الذات ، موجوداً ثابت الوجود ، يجوز فيه ما يجوز في البياض والشكل من أحكام الثبات بل الصوت بين واضح من أمره أنه أمر يحدث ، وأنه ليس يحدث إلا عن قلع أو قرع . . . ولا تجد أيضاً مع كل قرع صوتاً ، فإن قرعت جسماً كالصوف بقرع لين جداً لم تحس صوتاً ، بل يجب أن يكون للجسم الذي تفرعه مقاومة ما . وأن يكون للحركة التي للمقروع به إلى المقروع عنف صارم ، فهناك يحس ، وكذلك إذا شقت شيئاً يسيراً يسيراً ، وكان الشيء لا صلابة له لم يكن للقلع صوت البتة . والقرع بما هو قرع لا يختلف ، والقلع أيضاً بما هو قلع لا يختلف ، لأن أحدهما إمساس والآخر تفريق . . . ولأن كل صائر إلى مماسة شيء فيجب أن يفرغ لنفسه مكان جسم آخر كان مماساً له لينتقل إليه ، وكل مقلوع عن شيء فقد يفرغ مكانه حتى يصار إليه . وهذا الشيء الذي فيه هذه الحركات شيء رطب سيال لا محالة ، إماماء ، وإما هواء ، فيكون مع كل قرع وقلع حركة للهواء أو ما يجري مجراه إما قليلاً وقليلًا وبرفق ، وإما دفعة على سبيل تموج أو انجذاب بقوة . فقد وجب أن هاهنا شيئاً لا بد أن يكون موجوداً عند حدوث الصوت ، وهو حركة قوية من الهواء أو ما يجري مجراه^(٢) .

غير أن ابن سينا يتحدث عن النظر متطلقاً من التقصي عن أحوال وماهيات وانفعالات الضوء والشفيف واللون والفرقة بين هذه الكيفيات فيقول : « وهذا الذي نسميه ضوءاً مثل الذي للشمس والنار ، فهو المعنى

(١) كتاب النفس - ص ٨١

(٢) كتاب النفس - ص ٨١ - ٨٣

الذي يرى لذاته ، فإن الجرم الحامل لهذه الكيفية إذا وجد بين البصر وبينه شيء كالهواء والماء رؤى ضرورة من غير حاجة إلى وجود ما يحتاج إليه الجدار الذي لا يكفي في أن يرى على ما هو عليه وجود الهواء والماء وما يشبههما بينه وبين البصر ، بل يحتاج إلى أن يكون الشيء الذي سميناه نوراً قد غشيه حتى يرى حيثئذ ، ويكون ذلك النور تأثيراً من جسم ذي ضوء فيه إذا قابله وكان بينهما جسم ليس من شأنه أن يحجب تأثير المضيء في قابل النور كالهواء والماء فإنه يعين ولا يمنع . فالأجسام بالقسمة الأولى على قسمين : جسم ليس من شأنه هذا الحجب ، المذكور وليس الشاف ، وجسم من شأنه هذا الحجب كالجدار والجليل ، والذي من شأنه هذا الحجب ، فمنه ما من شأنه أن يرى من غير حاجة إلى حضور شيء آخر بعد وجود المتوسط الشاف ، وهذا هو المضيء كالشمس والنار ، ومثله غير شفاف ، بل هو حاجب عن إدراك ما وراءه ، فتأمل إظلال المصباح عن المصباح فإن أحدهما يمنع عن أن يفعل الثاني فيما هو بينهما ، وكذلك يحجب البصر عن رؤية ما وراءه ، ومنه ما يحتاج إلى حضور شيء آخر يجعله بصفة وهذا هو الملون . فالضوء كيفية القسم الأول من حيث هو كذلك ، واللون كيفية القسم الثاني من حيث هو كذلك^(١) .

ويتعرض ابن سينا إلى الخواص الباطنة ، أي الحس المشترك ، ويسميه أحياناً فنتاسيا . وهو ليس حاسة أخرى فوق الخواص الخمس يدرك طائفة أكثر من المحسوسات المختلفة ، ولكنه حس مشترك بين الخواص الخمس^(٢) .

وأما وظائف الحس المشترك فهي :

أولاً : إدراك المحسوسات المشتركة كالحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار بواسطة الحركة ، ونقصد بالحركة هنا ، الحركة العقلية . فنحن ندرك المقدار بحركة اليد وحركة العين تطوف حوله ، غير أن اليد تدركه بواسطة الصلابة ، وتدركه العين بواسطة اللون . فنحن ندرك المحسوس المشترك بالبصر لا من

(١) ابن سينا - كتب النفس - ص ٩١ - ٩٢

(٢) ابن سينا - كتب النفس - ص ١٦٣

حيث هو بصر ، وباللمس لا من حيث هو لمس . ولكننا ندرك ذلك بالحس المشترك الذي هو ملكة عامة مشتركة بين الحواس جميعاً .

ثانياً : إدراك المحسوسات بالعرض ، وينبغي أن نميز بين نوعين من المدركات بالعرض :

١- عندما نقول : إن هذا الأبيض ابن فلان ، فإننا أدركنا أنه ابن فلان عرضاً عندما أدركنا بالبصر لونه الأبيض ؛ لأنه قد حدث عرضاً أن اللون الأبيض الذي شاهدناه في شخص ابن فلان ، كان يمكن أن نشاهده في حائط أو امرأة .

٢- لكن هناك إدراكات أخرى بالعرض ، مثلما ندرك الحلوة بالبصر^(١) ، وذلك عندما تجتمع الصفات معاً . فمثلاً نحن أكلنا تفاحة ، وتذوقنا حلوتها في الماضي ، فلما نرى تفاحة لونها أحمر الآن ، نقول دون أن نتلوقها : إن هذا الأحمر حلو ، فالحلوة هنا أدركنا بالبصر بمعنى من المعاني ، ولكن نتيجة لخبرة ماضية تذوقنا فيها حلوة التفاحة . وأدركنا هذه الحلوة بالتذوق . ولكن الآن أمام التفاحة أنها مرئية فقط ولونها أحمر . ونقول مع ذلك إنها حلوة رغم أننا لم نتلوقها الآن ، فاعتمدنا هنا على الرؤية ، وحكمنا بأنها حلوة وذلك بناء على تجربة ماضية .

ثالثاً : إدراك الإدراك ، أي الشعور بحالتنا النفسية . فالعين ترى الضوء واللون ولا ترى رؤيتها ، وكذلك الأذن تسمع الأصوات على اختلافها ولا تسمع سماعها ، وهكذا في سائر الحواس . فإذا كنت أشعر أنني راءٍ وسماع فليس ذلك بفضل العين ، ولا الأذن ، بل بفضل قوة باطنة هي الحس المشترك .

رابعاً : التمييز بين موضوعات الحواس المختلفة ، وهذه وظيفة لا يمكن أن تقوم بها حاسة من الحواس الخمس ، لأن كل حاسة من الحواس الخمس لا

(١) كتاب النفس - ص ١٦٢

تدرك إلا موضوعها الخاص ، فلا بد وأن تقوم بهذه الوظيفة ملكة خاصة تؤدي وظيفتها في لحظة واحدة ، وتميز بين موضوعات الحواس المختلفة ، كالتمييز بين الأبيض والمالح ، وبين المحسوسات في كل حس ، باعتباره جنساً كالتمييز بين الأبيض والأسود ، والحامض والمالح ، فإن وظيفة العين هي إدراك اللون الأبيض ، واللون الأسود . ولكن التمييز بين اللون الأبيض واللون الأسود ليس من وظيفة العين ، بل هو من وظيفة الحس المشترك .

ويأتي ابن سينا على ذكر المخيلة فيقول إنها ملكة ناتجة عن الإحساس ، لأن التخيل إحساس ضعيف . فنحن حين نرى الأشياء الماثلة أمامنا بالفعل ، تظل آثارها وصورها بعد غياب المحسوسات عنا كامنة في قوة أو ملكة باطنة موجودة فينا هي المخيلة^(١) .

فالتخيل إذن هو إدراك المحسوسات في غيابها ، بينما الإحساس هو إدراك المحسوسات في حضورها . وعلى ذلك فالتخيل مستقل عن المحسوس لأنه يدركه في غيابها ، بينما الإحساس متصل بالمحسوس لأنه إدراك مباشر في حضور المحسوس .

فالمخيلة لا تؤدي وظيفتها عادة إلا بعد الإدراك الحسي ، والصور الموجودة في المخيلة قد استمدت كل عناصرها من الإدراك الحسي . فالصورة الموجودة في المخيلة شبيهة بالصورة المحسوسة ، ولكنها أقل منها حيوية كما أنها أقل منها موضوعية . فهناك فارق لكل تأكيد بين رؤية البحر ، وبين تخيل البحر ، ونحن لو لم نر بحراً لما أمكننا تخيله . لكن لما كانت المخيلة مستقلة عن المحسوسات باعتبار أنها تدرك المحسوسات في غيابها فهي تعمل بحرية أكثر من الإحساس ، ولذلك يمكن أن تتركب من الصور المختزنة فيها أشياء لا وجود لها في العالم المحسوس^(٢) .

فيعطينا ابن سينا مثلاً على ذلك فيقول : فمثلاً يمكن أن نتخيل حصاناً

(١) ابن سينا - كتب النفس - ص ١٧٠ - ١٧١

(٢) كتب النفس - ص ١٧٧

له جناحان ، والأصل في ذلك أننا سبق أن رأينا حصاناً ، وسبق أن رأينا طائراً بجناحين ، واختزنت هذه الصور في المخيلة ، وتستطيع أن تتركب من هاتين الصورتين ، صورة جديدة هي صورة حصان بجناحين .

وعلى ذلك فالمخيلة قوة مبدعة تساعد الفنان على الخلق والإبداع .
فالفنان يتناول الصور المدركة بالإحساس ويمزجها إلى عناصر ويستطيع بعد ذلك أن يجمع بين هذه العناصر كما يريد ، فتصير قصيدة أو قطعة موسيقية أو أسطورة أو حكاية .

وتلعب المخيلة دوراً كبيراً في الأحلام ، فعندما يهبط الإدراك الحسي إلى أضعف درجاته كما هو الحال في حالة النوم ، فإن الصور المخزونة في المخيلة التي سبق إدراكها بالحواس تظهر للنائم وتجدعه .

لكن الأحلام ليست كلها خادعة ، فهناك أيضاً الرؤيا الصادقة التي تقع عن التخيل ، وذلك عندما تعتاد النفس الصديق وتقهر التخيل الكاذب فتقع لها الرؤيا الصادقة .

ثم أن الذاكرة هي ملكة وظيفتها إدراك الزمان ، وتتعلق بالماضي ، ولكنها لا يمكن أن تؤدي وظيفتها بدون التخيل ، فهي مرتبطة بالتخيل تابعة له . وليست وظيفة الذاكرة إدراك الصورة الحاضرة ، ولكن وظيفتها إدراك الأحداث الماضية . كيف يتم هذا ؟ نحن مثلاً رأينا صديقاً ، هذا إدراك حسي ، بعد عام يمكن أن تستعيد المخيلة صورة هذا الصديق ، فتحكم الذاكرة بأن الصورة التي في المخيلة هي صورة هذا الصديق الذي سبق أن رأيناه منذ عام .

فالحكم على الصورة التي في المخيلة بأنها صورة فلان من شأن الذاكرة وليس من فعل المخيلة ، يدل على ذلك أن المخيلة يمكن أن تسترجع صورة صديق سبق أن قابلناه ، ونظل رغم ذلك لا نعرف لمن هذه الصورة . فمهمة المخيلة هي اختزان الصور واسترجاعها . أما مهمة الذاكرة فهي التذكر ، وتساعد عليه الإرادة ، وهو لذلك يخص الإنسان وحده . وقد تؤدي الذاكرة وظيفتها تلقائياً من غير فكر أو إرادة ويسمى فعلها تذكراً .

وليس التذكر وظيفة انفعالية وحسب أي تابعة لقوة الإحساس نفسه أو ضعفه ، ولكننا نستطيع أن نمنح الإحساس الضعيف قوة باهتمامنا به ، فالاهتمام يعطي الموضوع وضوحاً وقوة ، وهو أمر مشاهد : فالتلاميذ يحفظون بسهولة ما ، يميلون إليه من العلوم ، والناس جميعاً يذكرون بسهولة ما يتعلق به اهتمامهم . وتوجد قواعد تسهل الحفظ والتذكر ، وهذه القواعد ترجع إلى إيجاد روابط المحفوظات .

ومما لاشك فيه أننا إذا رتبنا محفوظاتنا ترتيباً منطقياً أي مسلسلاً بحسب قواعد عقلية ، وجدنا في هذا الترتيب المنطقي معونة كبيرة على التذكر . فإذا طلب منا أن نذكر قصيدة أو لحناً ابتداء من موضع لا يكون هو الأول فإننا نشعر بالحاجة إلى الابتداء من الموضع الأول حتى نأتي على آخر القصيدة أو اللحن ، وهذا التسلسل هو السبب في كوننا نحفظ الشعر بأسهل مما نحفظ النثر ، لأن الوزن والقافية عاملان هامين من عوامل التسلسل . وأكثر الناس يستعينون بالصور البصرية فيتخيلون المواضع المذكور فيها أقسام العلوم في كتاب معين ، وبعضهم يتابع صفحات الكتاب في تخيلته ، ويستطيع أن يدل فوراً على المواضع الواردة فيه . وكل هذا يدلنا على مبلغ مشاركة النفس في التذكر بخلاف حالها في الإحساس الذي رأينا أنه مفروض علينا^(١) .

أما وظائف النفس عند ابن سينا فهي : التغذية والإحساس والحركة والتفكير . وأما النفس الشهوانية بالقسمة الأولى لها قوتان : محركة ومدركة ، والمحركة على قسمين : إما محركة بأنها باعثة على الحركة ، وإما محركة بأنها فاعلة ، والمحركة على أنها باعثة هي القوة النزوعية الشوقية ، وهي القوة التي إذا ارتسمت في التخيل الذي سنذكره بعد صورة مطلوبة أو مهروب عنها ، بعثت القوة المحركة الأخرى على التحريك ، ولها شعبتان : شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تبعث على تحريك يقرب به الأشياء المتخيلة ضرورة أو نافعة طلباً للذة . وشعبة تسمى قوة غضبية وهي قوة تبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضاراً أو مفسداً طلباً للغلبة .

(١) كتاب النفس - ابن سينا - ص ١٨٢ - ١٨٥

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة ، فهي قوة تنبعث من الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات ، فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء إلى نحو جهة المبدأ أو ترخيها ، أو تمددها طولاً . فتصير الأوتار والرباطات إلى خلاف المبدأ^(١) .

وأما الحدس ، يرى ابن سينا أن المعرفة العقلية تكون بالفكرة أو بالحدس ، لأن الفكرة هي حركة للنفس ، فعل ظاهر وجهد واع ، تستعين النفس عليها بالتخيل ثم تعتمد في ذلك على معارفها السابقة المخزونة في الذاكرة . وعند التفكير ينتقل الإنسان المفكر من حد إلى حد ، يعني من تعريف إلى تعريف ، ومن قياس إلى قياس ، ومن رأي إلى رأي ، قبل أن يطمئن إلى حكم في أمر من الأمور .

أما الحدس فهو معرفة مطلقة مباشرة ، وذلك أن يتمثل الإنسان في ذهنه الحد الأوسط ، الحكم العام على أمر دفعه ومرة واحدة . والحدس نفسه نوعان : أما أن يكون عقب طلب شوق ولكن من غير حركة ، أي أن يكون للإنسان رغبة في معرفة أمر غير أن يتطلبه بالأدلة ، فإذا عرف ذلك فيكون قد عرفه بحدس ظاهر . أما إذا عرف ذلك الأمر من غير اشتياق وطلب من غير أن يشعر بالرغبة في معرفته ، فذلك هو الحدس باطلاق .

ومن هذه الأفكار العقلانية التي أوردناها هنا ، نستطلع مدى قوة تفكير ابن سينا العرفانية التي بسطها بقوة تخيلته الواسعة المدركة لماهية النفس وانفعالاتها واستجاباتها لما يتطلبه الجسد من قوى فاعلة ومفعولة فيه .

ولقد قدم ابن سينا البراهين المقنعة التي تثبت وجود النفس كجوهرية وروحانية قائمة بذاتها كأصل للقوى المدركة ، والمحركة ، والمحافظة للمزاج ، والمتصرفة في أجزاء الجسم الإنساني كونه محتاج إليها تمام الاحتياج في حين أن النفس لا تحتاج إليه في شيء .

وانسجاماً مع هذه الأفكار العقلانية العرفانية السينية ، لابد لنا من أن

(١) كتاب النفس - ص ٤١

نأخذ بآراء أول مدرسة وضعت الأسس الفلسفية العقلانية التي لها عقائدها وانطلاقاتها الماورائية وهم جماعة اخوان الصفاء وخلان الوفاء الذين بلوروها ، ورتبوها ، ونظموها بحسب ترتيب الأفلاك العلوية وأبراجها ، والسموات وطبقاتها ، ولنستمع إليهم ماذا يقولون : « اعلم يا أخي ان معرفة الإنسان نفسه تكون على ثلاث جهات : إحداهما أن يعتبر أحوال جسده ، وتركيب بنيته ، وما يتعلق به من الصفات خلواً من النفس ، والأخرى أن يعتبر حالتيها جميعاً مقترنين أحدهما بصاحبه ، وما ينسب إلى الجملة من الصفات ، والثالث حال انفراد النفس من الجسد ، وكونها بمجرد مقارنتها لما كسبت ، ومجاورة لما عملت^(١) .

وذلك أن الله لما ركب العالم العلوي جعل الأفلاك تسع طبقات مركبة بعضها جوف بعض ، وجعل في كل طبقة منها جنساً من الملائكة « يسجون الليل والنهار لا يفترون »^(٢) وكذلك وجد تركيب بنية الإنسان من تسعة جواهر بعضها فوق بعض ، وجعل في كل واحد منها من القوى النفسانية ، والحركة الحسية الدائمة النبض والتحرك ، لا تقتر ولا تهدأ ليلاً ولا نهاراً إلى وقت الموت ، وكل قوة منها مختصة بعضو من أعضائه ، تظهر به ومنه أعماله وأفعاله . وجعل تركيب الجسد يشبه تركيب الأفلاك بالكمية والكيفية جميعاً ، لأن الأفلاك تسع طبقات ، والإنسان مجموع من تسع جواهر مماثلة لها وهي : العظام ، والمخ ، وفي المخ قوة العصب ، وفيها قوة التخيل والعروق ، وفيها قوة النبض ، وسريان الدم ، واللحم ، والجلد ، والشعر ، والظفر . وكل واحد منها يزيد وينمي ويختلف عوضاً عما يفنى منه ، مادامت الروح السارية فيه ، والغذاء والمادة متصلة به . فكل قوة تعمل في كل عضو خلاف ما تعمل قوة أخرى في عضو آخر ليكون به تماسك أجزائه واستواء بقائه ، وكذلك في كل فلك من الأفلاك ملائكة الله سبحانه ، وجنود لا يعلم عندهم إلا الله سبحانه . يسبحون بالليل والنهار لا يفترون ، ويسكون أرجاء

(١) الرسالة الجامعة - أخوان الصفاء - ص ٢٦٢ - تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب

(٢) سورة الأنبياء آية ٢٠ .

السماء ، وأطبق الأفعال « ويفعلون ما يؤمرون »^(١) وكل منهم في « مقام معلوم »^(٢).

ولما كان الفلك مقسوماً باثني عشر برجاً ، كذلك في بنية الجسد إثنا عشر ثقباً مماثلة لها ، وهي العينان ، والأذنان ، والمنخران ، والسيبلان ، والثديان ، والقم ، والسرة ، ولما كانت الأبراج ستة منها جنوبية ، وستة شمالية ، كذلك قسمت الثقب ستة في الجانب الأيمن ، وستة في الجانب الأيسر ، مماثلة لها بالكمية والكيفية . ولما كان في الفلك سبعة كواكب سيارة بها تجري أحكام الفلك في الكائنات ، كذلك وجد في الجسم سبع قوى فعالة بها يكون صلاح الجسد . ولما كانت هذه الكواكب ذوات نفوس وأجسام وأفعال روحانية في النفوس ، كذلك وجد في جسد الإنسان سبع قوى جسمانية وهي : القوة الجاذبة ، والماسكة ، والهاضمة والدافعة ، والغاذية ، والنامية ، والمصورة . وسبع قوى أخر روحانية هي : القوة الحساسة ، أعني الباصرة ، والسماعة ، والذائقة ، والشامة ، واللامسة ، والقوة الناطقة ، والقوة العاقلة مناسبة للقمر ، والقوى العاقلة مناسبة للشمس ، والكواكب الخمسة لكل واحد بيان في الفلك ، أحدهما في حيز القمر ، والآخر في حيز الشمس . والنيران لكل واحد منها بيت كما بينا في رسالتنا في النجوم . كذلك وجد لهذه القوى في بنية الجسد مجريان : أحدهما في الجانب الأيمن والآخر في الجانب الأيسر . فالقوة الباصرة مجراها في العينين ، والقوة السامعة مجراها في الأذنين ، والقوة الشامة مجراها في المنخرين ، والقوة اللامسة مجراها في اليدين ، والقوة الذائقة والشهوانية مجراها في القم والفرج ، فالقم بالجانب الأيمن أشبه ، والفرج في الجانب الأيسر أشبه .

وأما القوة الناطقة فمجراها في الخلقوم إلى اللسان ، والقوة العاقلة مجراها في وسط الدماغ ، ونسبة القوة الناطقة إلى القوة العاقلة كنسبة القمر إلى الشمس . وذلك أن القمر من الشمس يأخذ أنوارها بجريانه في منازلها الثمانية

(٣) سورة النحل آية ٥٠

(٤) سورة الصافات آية ١٦٤

والعشرين . وكذلك القوة الناطقة تأخذ من العقل معاني المعلومات بجرياتها في الخلقوم ، فتعبر عنها بثمانية وعشرين حرفاً . ومنزلة الثمانية والعشرين حرفاً للقوة الناطقة بمنزلة الثمانية والعشرين منزلة للقمر^(١) .

ثم يضيف : ولما كان في الفلك عقدتان ظلمانيتان وهما الرأس والذنب ، وهما خفيتا الذات ، ظاهرتا الأفعال ، كذلك وجد في الإنسان أمران خفيان ظاهرهما الأفعال ، بهما صلاح بنية الجسد ، وصحة أفعال النفس وفسادها ، وهما صحة المزاج وسوء المزاج . وذلك أنه إذا صح مزاج الأخلاط ، استقام الجسد ، وصحت أعضاؤه ومفاصله ، واستقامت أحوال النفس ، وسجرت على الأمر الطبيعي ، وإذا فسد المزاج ، اضطربت البنية ، وعدلت أفعال النفس عن السداد ، وأضر ما يكون من نحوس المقدين على النيرين الأعظمين ، الشمس والقمر . لأنها أكدا الأسباب في كسوفها ، كذلك أضر ما يكون سوء المزاج على القوة الناطقة والقوة العاقلة ، لأنه يعوقها عن أفعالها .

والعينان في الجسد مناسبتان لبيتي المشتري في الفلك ، والأذنان في الجسد مناسبتان لبيتي عطارد في الفلك ، والمنخران في الجسد مناسبتان لبيتي المريخ ، والشديان لبيتي الزهرة ، والسيبلان لبيتي زحل ، والفم لبيت الشمس ، والسرة لبيت القمر ، والسرة كانت باب الغذاء في الرحم قبل الولادة ، والفم باب الغذاء في الدنيا ، والسيبلان متقابلين لهما كمقابلة بيتي زحل لبيتي النيرين . وكما أن في الفلك بروجاً فيها حدود ووجوه ودرجات لها أوصاف مختلفة ، كذلك في الجسد أعضاء ومفاصل وعروق ، وأعصاب ، وعظام مختلفة الأوصاف يطول شرحها^(٢) .

ولما كانت تحت فلك القمر أربعة أركان ، وهي : الأمهات أعني النار ، والهواء ، والماء ، والأرض التي بها قوام الأشياء المولودات التي هي الحيوان ،

(١) الرسالة الجلمعة - اخوان الصفاء - ص ٦٣ - ٦٥ - تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب

(٢) الرسالة الجلمعة - اخوان الصفاء - ص ٢٦٦ - ٢٦٧

والنبات ، والمعادن . كذلك وجد في بنية جسد الإنسان أربعة أعضاء هي تمام جملة الإنسان ، أولها الرأس ، ثم الصدر ، ثم البطن ، ثم من عاتته إلى قدميه . فهذه الأربعة موازية لتلك الأربعة . فالرأس مواز لركن النار ، والصدر مواز لركن الهواء ، والبطن مواز لركن الماء ، ومن جوفه إلى قدمه مواز لركن الأرض . فرأسه شبيه بالنار من جهة شعاعات بصره ودقة حواسه ، وما يتصاعد إليه من بخارات أنفاسه وحرارتها . وصدره شبيه بركن الهواء لاستنشاقه الهواء ، وتردده فيه مرة إلى داخل ، ومرة إلى خارج ، ومرة يسكن ومرة يتحرك ، وبطنه شبيه بالماء لما فيه من الرطوبات المائعات ، ومن عاتته إلى قدميه يشبه الأرض لأنها عظام يابسة جامدة ، وفيها المخ مكنون خفي ككون المعادن في التراب ، واستقرار الأركان الثلاثة عليها ، كذلك الرأس ، والصدر ، والبطن مستقر على الرجلين ، وكما أن من هذه الأركان الأربعة تتحلل البخارات وتتكون الرياح والسحاب والأمطار ، والحيوان ، والنبات ، والمعادن . كذلك لهذه الأربعة من تحلل البخارات من بدن الإنسان مثل ما يخرج من المنخرين وما يخرج من العينين ، وما يسيل من الفم ، والرياح التي تتولد في الجوف ، والرطوبات التي تخرج مثل البول ، والغائط ، وما أشبه ذلك .

فلما صح بالبرهان أن بنية الجسد مماثلة لخلق العالم الكبير ، وأنه عالم صغير ، وجب أن نذكر ذلك ونبينه بياناً شافياً ليتذكر من تذكر ، ويتدبر من تدبر ، وليعرف الإنسان أن يقرأ كتابه إذا أخذه بيمينه ، وإن لم يحسن قراءته ، ولا يتدبر معناه وآياته ، أوتي من وراء ظهره ، وانقلب خاسراً « ذلك هو الخسران المبين »^(١) .

ثم قالوا : إنما اردنا بهذا الخطاب والإطالة بالقول والإسهاب ليعلم من جهل عن معرفة الحق المبين ، وعدل عن السلوك في الطريق القويم ، والجواز على الصراط المستقيم ، إن الإنسان الكامل البنية ، الطريف الخلقة ،

(١) الرسالة الجامعة ص ٦٣ - ٦٥ .

الركب ، المؤلف ، ذو الأبعاد الثلاثة ، والأقطار الأربعة ، والجهات الست : الطول والعرض والعمق ، والمشرق والمغرب والجنوب والشمال ، واليمين والشمال ، والفوق والتحت ، والأمم والخلف ، المحدود الموصوف بجسم . المحاط به بالحس واللمس ، الموجود بالحواس الخمس هو جسمه ، وأن الجواهر المتحدية ، المربوطة بجسمه ، الساري في حسه ، الذي هو نفسه ، متصرفة فيه ، وأنه غير مدرك لها إدراك الإحاطة ، ولا واصف لها صفة المعانية ، وأن أفعالها غير موجودة في مكان ، ولا داخلية تحت مقاطع الزمان وذلك أن للنفس جنوداً وأعواناً ، وخداماً وغلماًناً ، متقابلة لها مسارعة لأمرها ، واقعة تحت اختيارها ، غير خارجة عن طاعتها وأنها توحى إليهم من الأوامر والنهي والأفعال ما تشاء ، وأنهم لها طائعون ومن هيبتها خاشعون ، لا يعصون أمرها ، ويفعلون ما يؤمرون ، وأنها تأمرهم وتنههم وتوحى إليهم بلا مخاطبة منها إليهم . ولا مشافهة تسمعهم ، بل منزهة عنهم ، وأنها هي قوى تنبث فيها ، فيفعلون ما يؤمرون^(١) .

ثم ان اخوان الصفاء لم يكتفوا بهذه الشروحات ومطابقتها للعالم العلوي ، بل أرادوا أن يتناولوا قوى النفس الخمس بالبحث والشرح والتفصيل فقالوا : « اعلم أيها الأخ أيك الله وإيانا بروح منه ، أن القوة السامعة التي مجراها في الأذنين وأن النفس قد ولتها إدراك المسموعات وهي الأصوات ، وهي تجمع فروعاً ومقالات ، وتتشعب على شعب شتى ، فمنها منطقية وغير منطقية ، وحيوانية ومعنوية ، فالمنطقية كل صوت له هجاء ، وغير منطقية ما يبدو من الإنسان كالصراخ والأنين والتنفس وما شاكل ذلك . والحيوانية ما يبدو من الحيوان مثل نقيق الحمار ، وصهيل الفرس ، والمعدنية مثل أصوات المعادن من الحديد وطنين النحاس ، والذهب والفضة ، وصوت اصطكاكات الأحجار بعضها ببعض . ومنها آلية مثل صوت البوق ، والزممار ، والطلل ، والدف ، والأوتار ، ومنها نباتية مثل اهتزاز الأشجار ، ومائية مثل جريان الأنهار ، واضطراب أمواج البحار ، ومثل ما يحدث من الآثار

(١) الرسالة الجامعة - اخوان الصفاء - ص ٢٦٨ - ٢٦٩ - تقديم الدكتور مصطفى غالب

العلوية ، مثل صوت الرعد والأمطار والصواعق ، ولكل نوع من هذه الأنواع أنواع أخر ، وتحت الأنواع أشخاص لا يعلم عددها إلا الله عز وجل .

والقوة السامعة هي المتولية لجميع ذلك ، والمتصرف فيها تؤدي أخبارها ، وتحمل ما يحدث فيها ، وتوصله إلى القوة المتخيلة التي مسكنها مقدم الدماغ . ونسبة هذه القوة كنسبة صاحب الخبر إلى الملك الذي يأتي إليه من نواحي مملكته بالأخبار .

وأما القوة الباصرة مجراها في العينين ، فإن النفس قد ولتها إدراك المبصرات وهي تنقسم أنواعاً فمنها : الأنوار المظلمة ، ومنها الألوان ، وهي السواد ، والبياض ، والصفرة ، والحمرة ، والخضرة ، وما يتركب منها ، ويتولد عنها من سائر الألوان ، ومن المبصرات أيضاً المقادير ، والأبعاد ، والأشكال ، والصور ، والحركات ، والسكون ، وكل نوع من هذه الأنواع ، تحته أنواع أخر ، وتحته تلك الأنواع أشخاص ، وهي كلها تحت إدراك القوة الباصرة ، وهي المتصرفة فيها ، والمميزة لها ، تأتي بالأخبار عنها إلى القوة المتخيلة التي مجراها مقدم الدماغ .

وأما القوة الشامة التي مجراها من المنخرين ، فإن النفس قد ولتها إدراك الروائح ، والتصرف والتمييز لها ، وهي نوعان : لذينة وكريية .

فاللذينة تسمى الطيب ، والكريية تسمى النتن . وتحت كل نوع من هذه الأنواع ، أنواع ليست لها أسماء مفردة كما تسمى سائر المحسوسات ، ولكن القوة الناطقة تنسب كل رائحة إلى الذي تفوح منه كمال يقال : رائحة المسك والكافور ، والورد ، والنجس ، وغير ذلك . فهي كثيرة لا يحصي عددها إلا الله ، وإن القوة الشامة هي المتولية لإدراكها والتصرف فيها ، والإتيان بخبرها إلى القوة المتخيلة المتصلة بالنفس .

وأما القوة الذائقة التي مجراها في اللسان . فإن النفس قد ولتها أمر الطعوم ، والإدراك لها ، والتصرف فيها ، والتمييز لبعضها من بعض ، وهي تنقسم تسعة أنواع ، أولها الحلاوة الملائمة لطبيعة اللسان ، والمرارة المنافرة

لطبيعته ، ومنها وسائل ، فمنها الملوحة ، والحموضة ، والدمومة ، والحراقة ، والقبوضة ، والعفوضة ، والعذوبة ، وكل نوع من هذه تحت أنواع ، وكل نوع له أشخاص لا يعلم عددها إلا الله تعالى . فإن القوة الذائقة هي المتولية أمر هذه الطعوم بالإدراك لها والتصرف فيها ، وتميز بعضها من بعض ، والإتيان بأخبارها إلى القوة المتخيلة ، ونسبتها إلى النفس الزكية كنسبة أصحاب الأخبار إلى الملك^(١) .

وأما القوة اللامسة التي مجراها في اليدين ، وخصت بالابتدال ، فإن النفس قد ولتها أمر الملموسات وهي عشرة أنواع ، الحرارة ، والرطوبة ، واليبوسة ، والبرودة ، واللين ، والخشونة ، والصلابة ، والرخاوة ، والثقل ، والخفة . وكل واحد منها تحت أنواع ، وتحت تلك الأنواع أشخاص لا يحصي عددها إلا الله عز وجل .

والقوة اللامسة باليدين هي المتولية أمر هذه الملموسات بالإدراك لها ، والتصرف فيها ، وتميز بعضها من بعض ، والإتيان بأخبارها إلى القوة المتخيلة ، ونسبتها إلى النفس كنسبة إحدى أخواتها التي تقدم ذكرها .

وما مثل النفس مع قواها هذه الخمس الحساسة ، واختلاف طرائق محسوساتها ، وما تحت كل جنس منها من الأنواع والأشخاص المختلفة الصور المفقنة الأشكال ، المتباينة الهيئات ، إلا كخمسة من الأنبياء أولي العزم : مرسلهم واحد ، وشرائعهم مختلفة ، وتحت كل شريعة مفروضات مفقنة ، وأحكام متباينة ، وسير متغايرة ، تحت أحكامها لهم أقوال ومعان لا يحصي عددها إلا الله . كما أن تلك الأمم كلها مرجعها إلى الله ، ليفصل بينهم فيما اختلفوا فيه ، فهكذا علم هذه المحسوسات كلها ، مرجعها إلى النفس الناطقة ، لتمييز بعضها من بعض ، وتعرضها واحداً واحداً بحقيقته وتحكم على جميعها ، وتبين لها منازلها^(٢) .

(١) الرسالة الجامعة - اخوان الصفاء - ص ٢٧٠ - ٢٧١

(٢) الرسالة الجامعة - ص ٢٧٢

هذا ما جاء به صاحب كتاب (الرسالة الجامعة) الإمام أحمد بن عبد الله ابن محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق التي تعتبر تاج رسائل اخوان الصفا والتي شرح فيها بعض مميزات قوى النفس ومطابقتها مع الأشخاص المختلفة الصور ، كالأنبياء الخمسة أولي العزم . ثم تعدوها إلى بيان قوى النفس الخمس الخاصة لها فقالوا : « وللنفس الإنسانية خمس قوى أحر ، نسبتهن إليها غير نسبة هذه الخمس التي تقدم ذكرها ، وسريانها في أعضاء الحسد بخلاف سريان أولئك وأفعالهن لا تشبه أفعالها ، وذلك أن هذه الخمس كالشركاء المتعاونين في تناولهن صور المعلومات بعضهم من بعض ، فثلاث منهن نسبتهن إلى النفس كنسبة الندماء إلى الملك ، الحاضرين مجلسه دائماً ، يطلعون على علم أسرارهم ، كالعيون له في خواص أحواله ، وهي القوة المتخيلة التي مجراها مقدمة الدماغ . والقوة المفكرة المميزة التي مجراها في وسط الدماغ ، والقوة الحافظة التي مجراها مؤخر الدماغ ، كل واحد منها نسبتها إلى النفس كنسبة الحاجب والترجمان إلى الملك ، وهي القوة الناطقة المعبرة عن النفس ، المجيبة عنها وعن معاني مافي فكرتها ، من العلوم والحاجات . ومجراها في الخلقوم إلى اللسان ، وكل واحدة منها نسبتها إلى النفس كنسبة الوزير إلى الملك في تدبير مملكته وسياسة رعيته وهي القوة التي تظهر من النفس مثل الكتابة والصنائع أجمع . فهذه القوى الخمس هي كالمعاونات فيما يتناولن من صور المعلومات^(١) .

ثم يتناول جماعة اخوان الصفاء القوة المتخيلة وما يليها من القوى إلى القوة الناطقة فيقولوا : « اعلم ان القوة المتخيلة ، إذا تناولت رسوم المحسوسات من القوة الحاسة ، فإنها تجمعها كلها ، وتؤديها إلى القوة المفكرة ، التي مجراها وسط الدماغ ، حتى تميز بعضها من بعض ، وتعرف الحق من الباطل ، والصواب من الخطأ ، والنافع من الضار ، ثم تؤديها إلى القوة الحافظة التي مجراها مؤخر الدماغ ، فتحفظها الى وقت الحاجة والتذكار .

(١) الرسالة الجامعة - اخوان الصفاء - ص ٢٧٢ - ٢٧٣ - تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى خالاب

ثم ان تلك القوة الناطقة تتناول تلك الرسوم المحفوظة ، والعلوم المجموعة ، وتعتبر عنها عند البيان للقوة السامعة من الحاضرين في الوقت .

ولما كانت الأصوات لا تمكث في الهواء إلا ريثما تأخذ الاسماع منها حظها ، ثم تضمحل ، اقتضت الحكمة الإلهية ، والعناية الربانية ، بأن قيدت تلك الألفاظ بصناعة الكتابة ، وأودعتها وجوه الطوامير والألواح ، ليبقى العلم مقيداً بصناعة الكتابة ، فائدة من الماضين الغابرين ، وأثراً من الأولين للآخرين ، وخطاباً من الغائبين للحاضرين ، وهذا من جسيم نعم الله على الإنسان كما ذكر في كتابه فقال : « اقراء وربك الأكرم . الذي علم بالقلم . علم الإنسان ما لم يعلم »^(١) .

وبعد هذه الآراء الكثيرة التي قلعتها ، والمتعلقة بقوى النفس وتعددتها . نرى من واجبا أن نخرج في طريقنا على فيلسوف إسلامي آخر هو أحمد حميد الدين الكرمانى الذي قال : « بما أن العقل الأول مركز لعالم العقول إلى العقل الفعال ، والعقل الفعال عاقل للكل ، وهو مركز لعالم الجسم من الأجسام العالية الثابتة إلى الأجسام المستحيلة المسماة عالم الكون والفساد .^(٢) فقد بان بذلك أنه العاشر من الحدود السفلية لكونه نهاية لذوي المراتب التي عنها وبجميعها تكون المواليد الروحانية ولم يترتب دونه مرتبة ، وأنه ليس له إلا العناية بالأنفس في دار الطبيعة وجذبها إلى بيت العبادة لترتقي في الدرجات . وظهر بكون ذلك كذلك أن العاشر من الموجودات في عالم العقل هو نهاية العقول المنبعثة الصادرة عنها القوى في الأجسام لتكون عنها المواليد الجسمانية ، ولكونه نهاية وقف الانبعاث عنده وأنه ليس له الا العناية بعالم الكون والفساد^(٣) .

وبما أن الكرمانى حدد بأن العقل العاشر الذي هو المبدع الأول نهاية

(١) الرسالة الجامعة - ص ٢٧٤ - سورة ٩٦ آية ٣ ، ٤ ، ٥ .

(٢) راحة العقل - الكرمانى - ص ٢٤٥ - تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب

(٣) راحة العقل - الكرمانى - ص ٢٥٧ - تحقيق الدكتور مصطفى غالب

لعالم الكون والفساد ، وأنه مدبر لعالم الأجسام الطبيعية نراه يقول^(١) : « إن ذلك الموجود الذي هو الهوى كان شيئاً واحداً ذا جزئين في ذاته وجوده ، منقسم كل جزء منها إلى أقسام لها اسم واحد على العموم وأسماء كثيرة يختص كل واحد بكل قسم ، قسم منها على الخصوص ، ولكل جزء نسبتان : نسبة بإضافته إلى ما عنه وجوده من عالم الإبداع الذي هو المبدع الأول بها هو واحد ، وذلك من جهة جوهره ، وبها تعلم ماهيته . ونسبة بإضافته إلى الموجودات التي بها وجودها بها هو كثير ، وذلك من جهة أفعاله فيها . فالجزء الأول إذا نسب إلى ما عنه وجوده سلوكاً طريق الإحاطة بماهيته فهو حياة بالفعل منبعثة من عالم القدس غير مستقلة في وجودها بذاتها ولا مجردة عن غيرها مما يرتهن وجودها به لوجودها من نسبة غير مجردة فهي شائعة في عالم الجسم ، قد امتلات السموات والأرض منها فلا يخلو منها شيء ولا يغرب عنها شيء ، فاعلة فيه تعطي كل شيء منه كماله الأول الذي يتعلق بكونه موجوداً ، وإذا نسب إلى الموجودات التي بها وجودها على العموم سلوكاً طريق الإحاطة بفعله فهو محرك لكل شيء هو فيه كمال لوجوده بوجوده ، وعلى الخصوص الذي يكون بحسب أفعاله في كل قسم قسم . فهو إذا حرك الأجسام دوراً فلك ، وإذا حرك النار والهواء علواً خفة ، وإذا حرك الماء والشيء الثقيل إلى مركزه سفلاً ثقل ؛ وإذا حرك النبات للنماء نفس نامية ، وإذا حرك الحيوان لطلب الملاذ نفس حية ، وإذا حرك الإنسان للإحاطة بالموجودات نفس ناطقة ، والكل يكونه فاعلاً طبيعة واحدة ، وبأفعاله في المواد المختلفة التي فيها يفعل كثيرة . وذلك كالنفس في العالم الصغير التي هي واحدة بذاتها وباختلاف المواد المختلفة التي فيها تعمل كثيرة بأفعالها مثل أنواع الحيوان التي هي كثيرة من جهة المواد ، وواحدة من جهة كونها حيواناً ، ولها -

(١) يعني أن العقول العشرة هي : الإبداع الذي هو العقل الأول ، العقل الثاني ، العقل الثالث ،

العقل الرابع ، العقل الخامس ، العقل السادس ، العقل

الثامن ، العقل التاسع ، العقل العاشر الذي هو المبدع الال

المدبر لعالم الطبيعة ، وهو العقل الفعال ، والمعدل الفعال

عاقل للكل .

أعني النفس- باختلاف أفعالها في الشخص بكل حاسة حاسة اسم . فهي اذا فعلت باللباغ فمفكرة ، وإذا لاحظت في ذاتها ما حصل عندها من صور المحسوسات فهي حافظة ، وإذا قبلت على الصورة الباصرة ما اصطادته من الصور فهي متخيلة ، وإذا اشتاقت إلى الانتقام بشتم وضرب فهي غضبية ، وإذا قرنت ما تلتد به وتخلف على البدن ما انحل عنه فهي شهوانية ؛ وإذا طلبت العلوم والعدالة فهي ناطقة ، وإذا أمسكت عما يكسيها رذالة ، وفعلت ما يوافق أحكام السنن الوضعية النبوية فهي عاقلة . مثل النجار الذي باستعماله كل شيء شيء من أدواته التي هي القدوم والمثقب والمنشار وغير ذلك له أسماء كثيرة وهو واحد^(١) .

وبما أن الطبيعة توجد غن المبدع الأول ولها نهايتين : نهاية أولية محيطة بما هي علة لها بها الوجود الأول الذي هو الكمال الأول ، ونهاية ثانية محاطة بما هي معلولة لها بها الوجود الثاني الذي هو الكمال الثاني . وإن محلها بين النهايتين ، وما هاتان النهايتان وما محلها ؟ وأن النهاية الثانية بما هي مركز عنه تتحرك المتحركات^(٢) .

ويضيف : (ولما كانت الطبيعة بعد ثبوت نهاية لها أولية محيطة بما هي علة لها في المحيط من الأجسام ، وكان عالم الجسم ذا أجزاء وسُمووات ونجوم ونار وهواء وماء وأرض ، لم تخل أن تكون بكونها فيه إما منقسمة بحسب انقسام أجزائه فيكون كل جزء منها محيطاً بجزء منه ، أو غير منقسمة فتكون بكونها فيه محيطة بجزء منه تنبعث عنها قواها في الأجزاء كلها ، ويظهر فعلها فيها ، وبطل أن تكون منقسمة بانقسامه من وجهين : أحدهما أن أجزاء العالم غير متكافئة كالتصور من أمرها أن السمووات التي هي الأفلاك ، لا كالكواكب . والكواكب ، لا كالنار . والنار ، لا كالهواء . والهواء ، لا كالماء . والماء ، لا كالأرض . والأرض ، لا كالكل . ولا هي متشابهة في

أحوالها كلها لتكون بكونها كلها شيئاً واحداً كهي في كلها بالذات . وثانيهما أن الطبيعة التي هي الحياة المسماة النفس ليست بذات أجزاء في ذاتها فتكون منقسمة أو جائزاً إنقسامها بذاتها بكونها لا جسماً . وإذا بطل أن تكون منقسمة بذاتها لزم أنها في جزء واحد من أجزائه هو محلها ومركزها بذاتها ، وفي سائرها بقواها وأفعالها ، وإذا لزم أنها في جزء واحد من أجزاء العالم هو محلها ومركزها . وكان المركز من الشيء قلبه وقطبه ، والجزء الذي هو أشرف من سائر ، وكان قلب الأجسام العالية والمختص بالشرف منها من الأجزاء المذكورة ، الشمس^(١) .

ثم يضيف وأنوارها ساطعة في شيء من موجودات العالم سارية قوتها فيها تفعل في كل شيء منها من أثرها ما لا تفعل من غيره بحسب قبوله منها ، على نحو ما يفعل السمك الذي يخض فعله وتحذيره بيد الصيد من دون غيره ، أو على نحو فعل حجر المغناطيس الذي يختص بالحديد من دون غيره الذي لا يقبل قوة جذب ، ثم نقول : إنه لما كان الإبداع الذي هو المبدع للطبيعة نهاية أولى محيطية بما هو علة لها وعنه وجودها الوجود الأول الذي يتعلق بكاملها الأول ، وكان الإنسان نهاية لها ثانية محاطة بما هو معلول لا يوجد وراءه معلول آخر ، وعنها وجودها الوجود الثاني الذي هو كمالها الثاني . وإذا كان الإنسان نهاية ثانية محاطة ، فالطبيعة لها نهايتان : إحداهما محيطية بما هي علة ، وأخرهما محاطة بما هو معلول ، والوسط محله على ما صور^(٢) .

هذه الأفكار والآراء الفلسفية الكرماتية التي أوردناها في هذا المجال ، تعتبر بحق من الأسس الفاعلة والمركزات النافعة التي تقوم عليها أبنية أهل الحق ، الشاخصة لتدل الانسان الناهد إلى التعليم والاستفادة ليعب من رحيقها النفسي ما يمكنه من الانتقال من حد القوة إلى حد الفعل حيث الكمال والمثالية المطلقة .

(١) راحة العقل - المشرع الثاني - ص ٢٧٧

(٢) راحة العقل - الكرماني - ص ٢٧٨

النفس الناطقة

كما يلتفت النظر ويثير الإعجاب أننا عندما نود التحدث عن النفس الناطقة ، لابد لنا من التطلع بشوق وإعجاب إلى ذلك الفيلسوف اليوناني المبكري الذي كان أول من خاض في بحرها الزاخر ، حيث عب منه حتى الثمالة ، ووزع معارفه الفلسفية فيما بعد على فلاسفة الإسلام الذين اقتفوا أثره وساروا على منواله ، فاعتبروا النفس الناطقة هي القوة الفاعلة التي تدرك الأمور العقلية المجردة .

وهنا نتلفت بتؤدة وروية إلى ما قاله الفيلسوف الاسلامي الإمام فخر الدين الرازي وهو يتساءل إذا كانت النفس الناطقة هي شيء متحد بالنوع أو مختلف بالنوع ؟ فيقول : « نقل محمد بن زكريا عن القدماء ، لاسيا أفلاطن أن جميع النفوس الإنسانية متساوية في الجوهر والماهية إلا أنها لأجل الآلات المختلفة تختلف أفعالها ، ولأجل هذا المذهب جوزوا التناسخ على النفوس .

أما الشيخ أبو علي بن سينا ، فإنه نقل عن أرسطاطاليس وأتباعه أن النفوس البشرية نوع يخالف بالماهية والحقيقة لنفوس سائر الحيوانات إلا أن النفوس البشرية ماهية واحدة نوعية ، وإنما يخالف بعضها بعضاً بالذكاء والبلادة والعفة والفجور وسائر الأخلاق بسبب اختلاف الأمزجة البدنية ، وهذا هو الذي بصره الشيخ أبو علي ، وذهب جماعة من قدماء الحكماء وجماعة من المتأخرين أن النفوس الناطقة البشرية جنس يدخل تحته أنواع ، وقد يكون بعضها يخالف البعض في الماهية الذاتية والطبيعة الحقيقية ، فيكون بعضها خيراً لذاته ، وبعضها شريعاً لذاته^(١) .

ثم إن القائلين بهذا القول ترددوا في أنه هل حصل في الوجود نفسان متساويتان في تمام الماهية لا الحقيقة ، أو لم يوجد في ذلك بل يكون كل نفس بأن نوعها لم يحصل إلا في شخصها شخص واحد .

(١) النفس والروح - تأليف الإمام فخر الدين الرازي - ص ٨٥ - تحقيق الدكتور معصومي

واعلم ان الأقوال النبوية دالة على أن النفوس البشرية قد تكون مختلفة بالماهية ، قال عليه السلام : الناس معادن كمعادن الذهب والفضة ، وقال : النفوس جنود مجندة ، وقال في الكتاب الإلهي : فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله .

والذي يدل على أن النفوس الناطقة قد تكون مختلفة بالماهية والحقيقة هو أننا نرى الإنسان قد يكون مجبولاً على الشر والنذالة ، ولو أن ذلك الإنسان يحمل من المجاهدات ما لا يمكن الزيادة عليه لم يتغير أصلاً عن طبيعة الإيذاء ، بل قد يصير بسبب المجاهدة أو بسبب الزواج أن يترك تلك الأفعال فلا يقدم عليها ، فأمّا لو ترك بنفسه مع مقتضى أصل جبلتها فإنها تميل إلى ذلك الشر ، وأيضاً ربما انتقل مزاجه من الحرارة إلى البرودة ، ومن الرطوبة إلى اليبوسة ، وبالعكس ، ويكون مقتضى أصل خلقته ما فيه ولا يتغير .

وأيضاً قد يكون الإنسان بخيلاً بمقتضى أصل الفطرة ، ثم أنه لو صار ملك الأرض وملك خزان الدنيا ، فإنه لا يزول عن جوهر نفسه ذلك البخل ، وقد يكون جواداً بمقتضى أصل الفطرة ، فلو صار مع ذلك أفقر الخلق ثم وجد قليلاً من المال فإنه لا يزول عن جوهر فطرته ذلك الجود .

فلما رأينا هذه الأحوال الأصلية لا تنتقل ولا تتبدل الأمزجة ولا باختلاف المعلمين ، علمنا أنها من لوازم الماهية الأصلية ، فأما إذا رأينا إنسانين متساويين في الجود والبخل والسرقة والقوة وغيرها من الصفات ، فهذا لا يدل على تساوي تيك النفسين في تمام الماهية ، لما ثبت أن الأشياء المختلفة لا يتمتع اشتراكها في اللوازم الكثيرة ، فعلى هذا لا يمكننا القطع بتماثل شيء من النفوس بل يبقى الاحتمال في أصل الكل .

احتج من قال بتماثل النفوس البشرية في الماهية بأن قال لاشك أنها متساوية في كونها نفوساً ناطقة ، فلو اختلفت بعد ذلك في أمر آخر دار بها ، لكان ما به المشاركة غير ما به الممايزة فيلزم وقوع التركيب في ذات كل واحد من هذه النفوس . وكل مركب فإنه جسم ، فالنفس الناطقة جسم ، هذا خلف . واعلم أن هذه الحجة ضعيفة لوجوه :

الأول : أنه لا معنى لكونها نفوساً إلا أنها أمور مدبرة لهذا البدن ، وكونها مدبرة لهذا البدن وصف إضافي عرضي - فلم لا يجوز أن يقال جوهر النفس يختلف في تمام ذاتها ، وإنما اشتراكها في هذه الصفة العرضية الخارجية ، وعلى هذا التقدير لا يلزم وقوع التركيب في ماهياتها . فإن البسائط الموجودة المختلفة بتمام ماهياتها مشتركة في كونها موجودة ومذكورة ومعلومة ولم يلزم وقوع التركيب منها .

الثاني : سلمنا أن النفوس البشرية متساوية في صفة ذاتية ، ثم أنها تختلف أيضاً في صفة ذاتية فلا نزاع أنه يلزم كونها مركبة في ماهياتها ، فلم قلتم أن هذا التركيب محال .

أما قوله : كل مركب جسم فهو مما لم يثبت بالبرهان ، والذي^(١) يدلنا على قولنا أن الحكماء قالوا : الجوهر جنس يدخل تحته أقسام خمسة : العقل والنفس ، والجسم والصورة والهيولى .

فنقول : العقل يشارك الجسم في الطبيعة الجنسية الجوهرية ، وبخلافه في خصوص كونه عقلاً ، فيكون العقل المجرد مركباً ومشتركاً في ماهيته مع أنه ليس بجسم ، فكذا هاهنا^(٢) .

هذه خلاصة ما قدمه لنا الرازي حول النفس الناطقة ، ويبدو أن هذه الآراء لا تسمن ولا تغني من جوع ، لذلك نتطلع إلى آراء فيلسوف إسلامي آخر قد يكون أشد عمقاً وتحليلاً من الرازي ، فيعطينا فكرة واضحة جلية عن النفس الناطقة وهو الفارابي فعسى أن نعثر على ضالتنا في هذا المجال .

نلاحظ أولاً بأن الفارابي يعتمد إلى وصف القوة الناطقة ، وكيف تعقل ، وما سبب ذلك ؟ فيقول : « ويبقى بعد ذلك أن ترسم في الناطقة رسوم أصناف المعقولات . والمعقولات التي شأنها أن ترسم في القوة الناطقة ، منها

(١) النفس والروح - تأليف الإمام فخر الدين الرازي - ص ٨٦ - ٨٧

(٢) النفس والروح - الرازي - ص ٨٨

المعقولات التي هي في جواهرها عقول بالفعل ومعقولات بالفعل : وهي الأشياء البريئة من المادة ، ومنها المعقولات التي ليست بجواهرها معقولة بالفعل ، مثل الحجارة النبات ، وبالجملة كل ما هو جسم أو في جسم ذي مادة ، والمادة نفسها وكل شيء قوامه بها . فإن هذه ليست عقولاً بالفعل ولا معقولات بالفعل ، وأما العقل الإنساني الذي يحصل له بالطبع في أول أمره ، فإنه هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات : فهي بالقوة عقل وعقل هيولاني ، وهي أيضاً بالقوة معقولة . وسائر الأشياء التي في مادة ، أو هي مادة أو ذوات مادة ، فليست هي عقولاً لا بالفعل ولا بالقوة ، ولكنها معقولات بالقوة ويمكن أن تصبح معقولات بالفعل ، وليس في جواهرها كفاية في أن تصبح من تلقاء أنفسها معقولات بالفعل ، ولا أيضاً في القوة الناطقة ، ولا فيما أعطي الطبع كفاية في أن تصبح من تلقاء نفسها عقلاً بالفعل ، بل تحتاج أن تصبح عقلاً بالفعل إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى الفعل . وإنما تصبح عقلاً بالفعل إذا حصلت فيها المعقولات^(١) .

وتصبح المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل إذا حصلت معقولة بالفعل . وهي تحتاج إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى أن يصيرها بالفعل . والفاعل الذي ينقلها من القوة إلى الفعل هو ذات ما ، جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة . فإن ذلك العقل يعطي العقل الهيولاني ، الذي هو بالقوة عقل ، شيئاً ما بمنزلة الضوء الذي تعطيه الشمس البصر ، لأن منزلته من العقل الهيولاني منزلة الشمس من المبصر . فإن البصر هو قوة وهيئة ما في مادة ، وهو من قبل أن يبصر فيه ، بصر بالقوة ، والألوان من قبل أن تبصر ، مبصرة مرئية بالقوة . وليس في جوهر القوة الباصرة التي في العين كفاية في أن يصير بصرًا بالفعل ، ولا في جوهر الألوان كفاية في أن تصبح مرئية مبصرة بالفعل ، فإن الشمس تعطي البصر ضوءاً يضاء به ، وتعطي الألوان ضوءاً تضاء بها ، فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس ، مبصرًا بالفعل

(١) المدينة الفاضلة - الفارابي - ص ١٠١ - ١٠٢

وبصيراً بالفعل ، وتصير الألوان بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد ان كانت مبصرة مرئية بالقوة .

كذلك هذا العقل الذي بالفعل يفيد العقل الهولاني شيئاً ما يرسمه فيه . فمترلة ذلك الشيء من العقل الهولاني مترلة الضوء من المبصر . وكما أن البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء الذي هو سبب أبصاره ، ويبصر الشمس التي هي سبب الضوء به بعينه . ويبصر الأشياء التي هي بالقوة مبصرة فتصير مبصرة بالفعل ، كذلك العقل الهولاني فإنه بذلك الشيء الذي مترلته منه مترلة الضوء من البصر ، يعقل ذلك الشيء نفسه ، وبه يعقل العقل الهولاني العقل بالفعل الذي هو سبب ارتسام ذلك الشيء في العقل الهولاني ، وبه تصير الأشياء التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل ، ويبصر هو أيضاً عقلاً بالفعل بعد أن كان عقلاً بالقوة . وفعل هذا العقل المفارق في العقل الهولاني شبيه فعل الشمس في البصر ، فلذلك سمي العقل الفعال . ومرتبته من الأشياء المفاوغة التي ذكرت من دون السبب الأول ، المرتبة العاشرة . ويسمى العقل الهولاني العقل المنفعل . وإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذي مترلته منها مترلة الضوء من البصر ، حصلت المحسوسات حينئذ عن التي هي محفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة ، وتلك هي المعقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس . مثل ان الكل أعظم من الجزء ، وان المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية^(١) .

أما المعقولات الأولى المشتركة فهي ثلاث أصناف : صنف أوائل للهندسة العلمية ، وصنف أوائل يوقف بها على الجميل والقيح مما شأنه أن يعمله الإنسان ، وصنف أوائل تستعمل في أن يعلم بها أحوال الموجودات التي ليس شأنها أن يفعلها الإنسان ومبادئها ومراتبها ، مثل السموات ، والسبب الأول وسائر المبادئ الأخرى ، وما شأنها أن يحدث عن تلك المبادئ .

وبعد كل هذا الشرح الطويل الدقيق يذهب الفارابي إلى أن القوة

(١) المدينة الفاضلة - الفارابي - ص ١٠٣

الناطقة العاملة تجرد التصورات فتستخلص منها الأفكار فالنطق . والفكر هو الذي يقدم للإرادة المشوقات أو المنفردات ، فتميل إلى الخير وتنفّر من الشر ، أما بواسطة الحس وأما بالتخيل ، وجميع أعضاء البدن خادمة في ذلك للقوة الرئيسة التي في القلب ، والنفس هي صورة الجسد ولكنها منفصلة عن العقل الذي هو صورة النفس .

وليست عملية التفكير سوى قضية ما وراثية ، لأن العقل الهولاني هو هيئة في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات على اختلاف أنواعها . إذ أن هناك معقولات هي في جواهرها عقول بالفعل ومعقولات بالفعل ، وهي أشياء بريئة من المادة ، مثل المدارك والمبادئ والقوانين . وهناك أيضاً فمعقولات ليست في جواهرها عقولاً بالفعل أو معقولات بالفعل مثل الأجسام المادية ، كالحجارة والأشجار وأفراد الناس ، لأن هذه المعقولات بالقوة قابلة لأن تترقى وتصبح معقولات بالفعل إذا وجد من يستطيع نقلها من القوة إلى الفعل ، وذلك بتجريد صورتها من الأجسام التي هي فيها . ولن يكون ذلك إلا بواسطة عقل بريء من المادة يساعد العقل الهولاني على أن يفعل ذلك ، كما تساعد الشمس البصر على أن يرى الألوان ، وهذا العقل الذي يستطيع نقل المعقولات من القوة إلى الفعل هو العقل الفعال .

وأما الرئيس الشيخ ابن سينا فيقول : « إن في الإنسان قوة تباين به سائر الحيوان وغيره ، وهي المسماة بالنفس الناطقة ، وهي موجودة في جميع الناس على الإطلاق ، وأما في التفصيل فلا ، لأن من قواها تفاوتاً في الناس ، ففوة أولى منهية لأن تصير صوراً لكليات منتزعة عن موادها ، ليس لها في ذاتها صورة ، ولهذا سميت العقل الهولاني تشبيهاً بالهولي ، وهي عقل تام بالقوة ، كالنار بالقوة باردة ، لا كالنار بالقوة محرقة .

وقوة ثانية لها قدرة وملكة على التصور بالصور الكلية لاحتوائها على الآراء المسلمة العامة ، وهو عقل تام بالقوة ، كقولنا : النار لها على الاحراق قوة .

وقوة ثالثة متصورة بصوره الكليات المعقولة بالفعل تأخذ بها القوتان

الماضيّتان وخرجتا إلى الفعل ، وهو المسمى بالعقل المستفاد . وليس وجوده في العقل الهولاني بالفعل ، فليس وجوده فيه بالذات ، فإذاً وجوده فيه من موجد هو فيه بالذات ، به خرج ما كان بالقوة الى الفعل . وهو المرسوم بالعقل الكلي والنفس الكلية ، ونفس العالم .

وإذا كان القبول ممن له القوة المقبولة بالذات على وجهين : أما بواسطة ، وأما بغير واسطة ، وكذلك إذا وجد القبول من العقل الفعال الكلي على وجهين : فأما القبول عنه بلا واسطة ، فمقبول الآراء العامة ، وبدانة العقول . وأما القبول بتوسط فمقبول المعقولات الثانية بتوسط الأولى وكالاشياء المعقولة المكتسبة بتوسط الآلات المواد ، كالحس الظاهر والحس المشترك ، والوهم والفكرة .

وإذا كانت النفس الناطقة تقبل كما بينا ، مرة بتوسط ومرة بغير توسط ، فليس له القبول بغير توسط بالذات ، فهو فيه بالعرض ، فهو في آخر بالذات ، فهو ممن له بالذات مستفاد . وهذا هو العقل الملكي الذي يقبل بغير توسط بالذات ويصير قبوله علة لقبول غيره من القوى .

وليس اختصاص المعقولات الأول بغير توسط إلا من جهتين على الاختصار : من أجل سهولة قبولها أو من أجل أن القابل ليس يقوى أن يقبل بغير توسط إلا السهل قبوله .

ثم يضيف ابن سينا رأينا في القابل والمقبول تفاوتاً في القوة والضعف والسهولة والعسورة ، وكان محالاً أن لا يتناهى ، لأن النهاية في طرف الضعف أن لا يقبل ولا معقولاً واحداً ، بتوسط ولا بغير توسط ، والنهاية في القوة هو أن يقبل بغير توسط . فيكون يتناهى في الطرفين ولا يتناهى في الطرفين ، وهذا خلف لا يمكن .

وقد تبين ان الشيء المركب من معينين ، اذا وجد أحد المعينين مفارقاً للثاني ، وجد الثاني مفارقاً له . وقد رأينا أشياء لا تقبل من إفاضات العقل بغير واسطة ، وأشياء تقبل كل الإفاضات العقلية بغير واسطة ، وإذا تنهى في الطرف الضعيف يتناهى ضرورة في الطرف القوي .

وإذا كان التفاضل في الأسباب يجري على ما أقول : أن من الأنبياء ما هي قائمة بذاتها ، ومنها غير قائمة بذاتها ، والأول أفضل . والقائم بذاته إما صور أنبياء لا في مواد ، أو صور ملائكة للمواد ، والأول أفضل ، ولنقسم الثاني إذا كان المطلوب فيه . والصور المادية التي هي الأجسام ، أما نامية أو غير نامية ، والأول أفضل . والنامية أما حيوان أو غير حيوان ، والأول أفضل . والحيوان إما ناطق أو غير ناطق ، والأول أفضل . والناطق إما بملكة أو بغير ملكة ، والأول أفضل . وإذا الملكة إما خارج إلى الفعل تام ، أو غير خارج ، والأول أفضل . وإلخارج أما بغير واسطة أو بواسطة ، والأول أفضل . وهو المسمى بالنبي وإليه انتهى التفاضل في الصور المادية .

وإذا كان كل فاضل يسود المفضول ويرأسه ، فيأذن النبي يسود ويرأس جميع الأجناس التي فضلهم . والوحي هي الإفاضة ، والملك هو هذه القوة المقبولة المفيضة كأنها عليه إفاضة متصلة بإفاضة العقل الكلي . مجزأة عنه لا لذاته بل بالعرض ، وهو لتجزئ القابل . وسميت الملائكة بأسماء مختلفة لأجل معان مختلفة ، والجملة واحدة غير متجزئة بذاتها إلا بالعرض من أجل تجزئ القابل . والرسالة هي إذا ما قبل من الإفاضة المسماة وحيًا على أي عبارة استصوبت لصالح عالمي البقاء والفساد علمًا وسياسة . والرسول هو المبلغ ما استفاد من الإفاضة المسماة وحيًا على أي عبارة استصوبت ، ليحصل بآرائه صلاح العالم الحي بالسياسة والعالم العقلي بالعلم .

هذه خلاصة آراء ابن سينا التي أوردها في كتابيه (الشفاء) و (الإشارات) وصور فيها أفكاره الفلسفية الرائعة معتمداً على ما يتكوكب في أعماق نفسه من انفعالات وجدانية وإشراقية متأنية عن صدور الفيض الوجودي باعتبار النفس الناطقة متصلة بقوة النفس العقلانية .

ولا يقف نشاط ابن سينا عند هذا الحد بل يتجاوزه إلى النفس الناطقة فيقول : « والنفس الناطقة تنقسم إلى قوة عاملة وقوة عالمة . ولك واحدة من هاتين القوتين تسمى عقلاً باشتراك الاسم . والقوة العاملة أي (العقل العملي) مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفعال الجزئية الخاصة بالروية فيما

ينبغي أن يفعل ويترك . وبه تتعلق سياحة البدن ، وإليه تنسب الأخلاق .

والقوة العالمة أي (العقل النظري) وظيفتها إدراك الصور الكلية المجردة
عن المادة . وللعقل النظري بالنسبة إلى الصور الكلية المجردة درجات مختلفة ،
فأما أن يكون كالقوة المطلقة التي لم تقبل بعد شيئاً من الكمال ، وذلك قبل
أن يدرك شيئاً من المعقولات ، ويسمى حينئذ عقلاً هيولانياً . فإذا حصلت في
العقل الهولاني المعقولات الأولى - وهي المقدمات التي يقع بها التصديق من
غير اكتساب ، مثل أن الكل أعظم من الجزء ، وأن الأشياء المساوية لشيء
واحد متساوية - التي يتوصل بها إلى اكتساب المعقولات الثانية ، فإنه يسمى
حينئذ عقلاً بالملكة .

فإذا حصلت في العقل المعقولات الثانية ، إلا أنه لا يطالعها ولا يرجع
إليها بالفعل ، بل تكون كأنها مخزونة عنده يطالعها بالفعل متى شاء فيعقلها
ويعقل أنه يعقلها ، فإنه يسمى حينئذ عقلاً بالفعل . فإذا كانت الصور
المعقولة حاضرة في العقل بالعقل ، وهو يطالعها بالفعل ، ويعقلها بالفعل ،
ويعقل أنه يعقلها بالفعل ، فيسمى حينئذ عقلاً مستفاداً^(١) .

أما ما يقوله ابن سينا عن النفس الناطقة واكتسابها للعلوم : هو أن
التعلم سواء حصل من غير المتعلم أو حصل من نفس المتعلم متفاوت ، فإن
من المتعلمين من يكون أقرب إلى التصور ، لأن استعداده الذي قبل
الاستعداد الذي ذكرناه ، أقوى . فإن كان ذلك الإنسان مستعداً لاستكمال
فيما بينه وبين نفسه ، سمي هذا الاستعداد القوي حدساً . وهذا الاستعداد
يشهد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شيء
وإلى تخريج وتعليم بل يكون شديد الاستعداد لذلك ، كأن الاستعداد الثاني
حاصل له ، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه . وهذه الدرجة أعلى درجات
هذا الاستعداد ، ويجب أن تسمى هذه الحال من العقل الهولاني (عقلاً
قدسياً) ، وهو من جنس العقل بالملكة ، إلا أنه رفيع جداً ، ليس مما يشترك

(١) الإدراك الحسي عند ابن سينا : نجاتي - ص ٣٤ - منقول عن الشفاء لابن سينا ج ١ ص

فيه الناس كلهم ، ولا لبعد أن تفيض هذه الأفعال المنسوبة إلى الروح القدسي لقوتها واستعلائها فيضاً على المتخيلة أيضاً ، فتحاكيها المتخيلة أيضاً بأمثله محسوسة ومسموعة من الكلام ، على النحو الذي سلفت الإشارة إليه .

ومما يحقق هذا أن من المعلوم الظاهر أن الأمور المعقولة التي يتوصل إلى اكتسابها إنما تكتسب بحصول الحد الأوسط في القياس . وهذا الحد الأوسط قد يحصل ضربين من الحصول : فتارة يحصل بالحدس ، والحدس فعل للذهن يستبطن به بذاته الحد الأوسط ، والذكاء قوة الحدس ، وتارة يحصل بالتعليم ، ومبادئ التعليم الحدس . فإن الأشياء تنتهي لا محالة إلى حدوس استنبطها أبواب تلك الحدوث ، ثم أودها إلى المتعلمين .

فجائز أن يقع للإنسان بنفسه الحدس ، وأن يتعقد في ذهنه القياس بلا معلم . وهذا مما يفاوت بالكم والكيف . وأما في الكم ، فلأن بعض الناس يكون أكثر عدد حدوس للحدود الوسطى .

وأما الكيف ، فلأن بعض الناس أسرع زمان الحدس . ولأن هذا التفاوت ليس منحصراً في حد ، بل يقبل الزيادة والنقصان دائماً ، وينتهي في طرف النقصان إلى من لا حدس له البتة . فيجب أن ينتهي أيضاً في طرف الزيادة إلى من له حدس في كل المطلوبات أو أكثرها ، أو إلى من له حدس في أسرع وقت وأقصره . فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الإتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حدساً ، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء ، فترسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء ، أما دفعة وأما قريباً من دفعة ، ارتساماً لا تقليدياً ، بل بترتيب يشمل على الحدود الوسطى . فإن التقليديات في الأمور التي إنما تعرف بأسبابها ليست بيقينية عقلية . وهذا ضرب من النبوة ، بل أعلى قوى النبوة . والأولى أن تسمى هذه القوة (قوة قدسية) وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية^(١)

(١) ابن سينا - الشفاء - ج ١ ص ٣٤٩ - ٣٥١

أما جماعة أخوان الصفاء وخلان الوفاء فلهم رأي آخر فيما يختص بالنفس الناطقة . فهم يرون : « أن للقوة المفكرة في الأنفس الإنسانية أفعالاً خيرة فاضلة ، تستغرق فيها أفعال سائر القوى ، وذلك أن أفعالها نوعان : منها ما يختص بمجرداها ، ومنها ما يشترك مع قوى أخرى ، فمنها الصنائع كلها ، فإنها مشتركة بينها وبين القوة المتخيلة ، وأما المعلومات فإنها مشتركة بينها وبين القوة الحافظة . وأما التي تختصها بالأفعال فالتفكير ، والروية ، والتصور ، والاعتبار ، والاختبار ، والتركيب والتحليل ، والجمع والتفريق ، والقياس ، ولها الزجر ، والكهانة ، والخواطر ، والإلهام ، وقبول الرحي والمنامات .

وتفصيل ذلك بالروية تدبير الملك وسياسة الأمة ، وبالفكرة استخراج الغوامض من العلوم ، وبالاعتبار معرفة الأمور الماضية من الزمان ، وبالتصور درك حقائق الأشياء ، وتأليف بعضها إلى بعض واستخراج الصنائع ، وبالتحليل معرفة الجواهر البسيطة ، وبالقياس والبرهان درك الأمور الغائبة بالزمان والمكان ، والجمع معرفة الأنواع والأجناس ، وبالقراءة معرفة ما في طبائع الناس والحيوان من الأمور الخفية ، وبالزجر معرفة حوادث الأيام ، وبالكهانة والنجوم معرفة الكائنات بموجبات أحكام الفلك ، وبالمنامات معرفة الإنذارات والبيانات ، وقبول الإلهام والخواطر والوحي معرفة وضع النواميس الشرعية ، وتلويح الكتب الإلهية وبيان الحكمة التأويلية المكتونة ، والعلوم المكتومة التي لا يمسه إلا المطهرون من أدناس الطبيعة ، الذي هم الروحانيين ، الأخذون ذلك بالوحي من الملائكة المقربين ، وهم أهل البيت المعمور ، والرق المنشور ، واللوح المسطور ، نور النور .

بحيث قالوا : فافهم هذا الرمز وتدبر هذه الإشارة ، لعلك تصل إليها وتقدم عليها ، إن شاء الله .^(١)

ثم نلاحظ بأن أخوان الصفاء لم يكتفوا بشروحاتهم هذه حول النفس

(١) الرسالة الجامعة - اخوان الصفاء - ص ٣٧٩ - ٣٨٠ - تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب

الناطقة بل قالوا : « بأن النفوس المتجسدة ، لما كانت ثلاثة أنواع ، فمنها النفس النباتية الشهوانية ، وعشقها يكون نحو المأكولات ، والمشروبات ، والمناكح ، ومنها النفس الغضبية الحيوانية وعشقها يكون نحو القهر والغلبة وحب الرياسة ، وطلب العز والمجد ، وحب السلاح والخيل ، وآلة الحرب ، والفتنة ، ومنها النفس الناطقة ، وعشقها يكون نحو طلب العلم والمعارف ، والبلوغ إلى علم الحقائق ونحو ذلك من اكتساب الفضائل .

وليس أحد من الناس يخلو من نوع من هذه الأنواع الثلاثة التي ذكرناها ، فاما النفس النباتية فإن هذا العشق ملازم لها ، لا تخلو منه طرفة عين ، وهو موكل بها ، وشوقها إليه لا يهدأ ولا يفتر ، بل يوجد فيها دائماً ، وبذلك يكون نحو الجسد ، ويقاؤه ، وكماله ، ونمائه ، فهذه قوة متصلة بها ، موجودة في جبلتها ، مركوزة في طبيعتها ، إذ به قوامها ودوامها ، فمتى أفرطت في ذلك كان به أيضاً هلاكها ، وذهاب جسدها ، وعدم وجودها ، وهذا عشق لازم لهذه النفس غير مفارق لها . وصح بهذا الاعتبار من هذا الوجه قول من قال : إن العشق مرض نفساني ، وهو محبة الأشخاص الحسنة من ولدان والجواري ... وكل ما كان من ذلك فمن نوع هذه النفس . فإذا قدرت على ذلك ونالته ، فرحت ... وسرت قواها نحو تناول اللذات ، وأتبعته النفس الغضبية ، وساعدتها ، وآلفتها على ذلك ، وقويت بقوتها ، فإن مالته إليها القوة الناطقة وخالطتها في أفعالها ، وصارت شيئاً واحداً ، ودخل الفساد عليها ، ووصل العذاب إليهما ، وأظلمت على الناطقة سبلها وعوقتاها بأفعالها عن اللحوق بعالمها ، وبقيت مفارقة لها في عالم الكون والفساد .

فهذا العشق المرض النفساني ، والمرض سبب الموت ، والموت سبب العدم ، والبوار ، وتفرق الأجزاء . فمتى وصل هذا المرض إلى النفس الناطقة ، أمانتها إذا غلب عليها ، وموتها هو انقطاعها عن اللحوق بعالمها^(١) .

هكذا يرى جماعة اخوان الصفاء النفس حسب اعتقادهم الرباني الناهد

(١) الرسالة الجامعة - اخوان الصفاء - ص ٣١٦ - ٣١٧ - تقديم د . مصطفى غالب

إلى سبر أعماق الحقيقة ، واكتشاف ما تخفيه هذه الحقيقة من رموز وإشارات تقود النفس العارفة المكاشفة إلى الكمال والمثالية المطلقة .

ولهذا رأينا زيادة في الإيضاح وتعميماً للفائدة أن نتطلع بشوق إلى آراء فيلسوف إسلامي كبير آخر هو أحمد حميد الدين الكرمانى - حجة العراقيين - لنأخذ من فلسفته العقلانية بعض من ومضاته الفلسفية حول النفس الناطقة التي يشرحها بنداً بنداً ، وتساءل عن أحوالها في هذه المرتبة فيقول : هل هي النفس الحسية بعينها التي فعلت مرتبتها ؟ أم للانسان أنفس ثلاث نامية ، وحسية ، وناطقة على ما يقال ؟ وما هي : أجوهر أم عرض ؟ فإن كانت جوهرأ فيلزمها ما يلزم الأجسام من الأعراض ، أم لها أعراض تخصها ؟ وما الذي يجري منها مجرى المادة ؟ وما الذي يجري منها مجرى الصورة ؟ .

ويجيب الكرمانى قائلاً : « قد قلنا فيما سبق ما يكون التصور به واقعاً بأن نفس البشر لما كانت بما هي حسية لم تكن قائمة بالفعل فتكون نهاية تصوير بها لغيرها من أنفس أنواع الحيوان التي هي لأجسامها في صلاحها كمال ، بل هي قائمة بالقوة وغاية يكون كمالها من قبل من هو في الرتبة فوقها لذاتها لا لجسم فتصير عقلاً قائماً بالفعل ، ولم يكن لها ذلك الحد فتكون واقفة عنده بل تجاوزته بالتصور . ونقول إن المراد بقولنا ، الناطقة كون النفس فاعلة ما يقتضيه كمالها عاملة بأحكام الملة وسننها ، وأنها قد استغنت وارتقت منزلتها في الاكتساب من الأمور الحسية وصار بدل ما كان لها من الاكتساب من جهة المحسوسات ما تتصوره من جهة المعقولات ذواتها بذواتها الخارجة من عالم الطبيعة يكون المعقولات لها كالمحسوسات للحسية ، والأمر في كونها كذلك كالأمر في كونها حسية ، وذلك أن النفس في كونها حسية إذا لم تفعل في المحسوسات التي هي المعقولات بالقوة فتتقوى وتكتسب رونق القاييم فيه بالفعل فهي قائمة بالقوة ، كالقوة الغذائية التي إن لم تفعل في الأغذية لا ينتفع بها ، فإذا فعلت فيها ، فصارت الأغذية مثلها وشبهها كانت كهي لها ونفذ فيها قواها فصارت شيئاً واحداً ، كذلك النفس الناطقة إذا لم تفعل المعقولات العاقلة لذاتها بذاتها فتشبه بها فتصير قائمة بالفعل ، فهي بعد قائمة بالقوة في

مرتبة النفس الحسية ، والمحسوس كما قلنا للنفس الحسية أمر به تصير النفس قائمة بالفعل فيه كالمقبول للنفس الناطقة ، وكما أن المحسوس والحس هما من قبيل الفعل غير متشابهين . كذلك المعقول والنفس الناطقة . وعند عقلها إياها يصيران متشابهين متواصلين فتقوم هذه كتلك قائمة بالفعل كهي متفردة عن الأمور الهولونية عاقلة لذاتها ومعقولة لذاتها مخالفة للصور التي للهولي التي يكون العاقل منه شيء ، والمعقول منه شيء آخر ، وتصير ذاتها في التفرد إلى الحد الذي تعمل في ذاتها فلا تحتاج إلى هولي محسوس .

وفي الجملة فكما أن الصور الصناعية هي التي تجعل المواد التي هي مثل الخشب سريراً بالفعل ، فكذلك الصور العقلية هي التي تجعل العقل القائم بالقوة عقلاً بالفعل ، وعلى ذلك فغاية النفس الحسية التي هي عقل هولياني وشرفها في فعلها في المحسوسات الموجودة خارجها التي هي محسوسات بالقوة بالأمور الموجودة لها أن تكون فاعلة في آثار تلك الصور المحسوسة التي تحصل في ذاتها بالإحساس مفردة عن موادها فتصير الذات القابلة لها واحدة قائمة بالفعل ، هذا حس الفعل ، وذاك محسوس بالفعل ، فتكون متخيلة وغاية ، هذه المتخيلة في كونها متخيلة فاعلة في آثار المحسوسات القائمة بالفعل في ذاتها أن تصير متصورة للمعقولات القائمة بالفعل المفارقة للمواد أولاً وذلك كماها ، إلا أن النفس مادامت في مرتبة التخيل ، ولم تكن بعد مواصلة لما فوقها التي هي أول رتبة الناطقة فهي معدودة من الصور الطبيعية ولها تشابه ما بالمعقول الخارجة التي هي الحروف العلوية ، كالأأنواع المشتركة بين الجنسين في كونها مشابهة لها فيما يقع فيه الشبه ، ولكن الأنواع بالمعاني فيما يشبه ما فوقها ، وهذه بالذات بحسب تبيئها للمشابهة الكلية لما فوقها وللمفارقة الكلية لما دونها من الطبيعية ، ولا يخرجها هذا الشبه عن مرتبتها مادامت في رتبتها ألا الأمور التي تنقلها عنها ، فتصير بها عقلاً قائماً بالفعل ، مشابهاً لما واصلته من المعقول الخارجة ، وتلك الأمور الناقلة إياها إلى هذه الرتبة التي لا بعدها غاية ، لا العلوم الإلهية وحدها التي تتعلق بالعبادة الباطنة بل والأعمال الشرعية النبوية التي تتعلق بالعبادة الظاهرة جميعاً المعرب عنها في الكتاب الكريم بالتقوى الذي هو زاد النفس وقوامها وشرفها وجلالها وتاجها .

ولما كانت الحسية قائمة بالقوة فصارت بالمحسوسات القائمة بالفعل نفساً متخيلة ، وهي بالإضافة إلى ما فوقها قائمة بالقوة تصير بتصور العقولات العاقلة ذواتها بذواتها قائمة بالفعل ، عاقلة مثلها وشبهها . فكانت أنوار العقول المفارقة التي هي الملائكة المقربون جارية مجرى الخمر الذي يحصل في العجين ، فيجعله مثله لقيام مناسبة ومشابهة بين العجين والخمر ، ولولم يكن ذلك لما كان أحدهما للآخر قابلاً ولا فاعلاً كما لا يوجد بين الخمر وبين سويق النبق لفقد المشابهة بينهما تشابه ، فلا يحدث فيه ما يحدث في العجين بخميره ، وإنما حدث في النفس هذا التشابه لكونها في كل فعل منها من الإحساس والتخيل الجامعين لأمور العبادتين جميعاً مكتسبة أمراً به يحدث الشبه والموافقة والكمال ، مثل الموجود في حال الدرهم المضروب والدينار من انتهائهما في قبول فعل صائغتهما من عيار ووزن وسبك وطرق وتدوير وإهاء عن ذلك ، وتكون لهما في كل منها حال اكتساب وتبياً إلى حد يكون قبل النقش في طبعهما بالسكة التي هما بها دينار ودرهم آخر ما يقبلانه تامة لهما وتشابهاً . ولا يكون لهما ما يقبلانه بعده ، فكانت النفس الحسية التي هي عقل بالقوة كذلك تصير في انتهائهما في قبول أنوار آثار الأجسام العلوية وتعليم الحدود في دين الله التي هي الفاعلة والمؤثرة فيها سلباً لردائهما بالأعمال المفروضة ، وإكساباً إياها المعارف التي ترد بالتخيل من قبل السنن النبوية التي لها في كل منها رتبة ترتقي إليها ، فتصير متشابهة لما فوقها إلى حد يكون تصورهما ما فوقها من العقول المفارقة القائمة بالفعل ؛ التي بتصور أمورهما تنال كمالها فتكون محيطاً بذاتها عاقلة لذاتها آخر ما تتصوره تامة لها فتكون مثلها وشبهها لا يبقى لها ما تتصوره بعدها .

فالنفس الناطقة في أفعالها من الإحاطة بكون الحق حقاً والباطل باطلاً ، من المعاني العلمية المتعلقة بالعبادة الباطنة ، والجميل جميلاً والقيح قبيحاً ، من الأمور العلمية المتعلقة بالعبادة الظاهرة لا تتمكن إلا بحصول ما يجري منها مجرى الضوء من العين لها من جهة من به يتعلق كمالها من الحدود العلوية التي هي العقول التامة . والحدود السفلية الذين هم أولياء الله القائمون بأمره تعالى وهي العلوم الكلية التي تتعلق بالاقرار بها . وأن تجعل

الغرض المقصود في المعرفة والاعتلاق بها مثل الأمور الشرعية الفاعلة في النفس من الملائكة وحدود الله والعبادة الظاهرة والعبادة الباطنة ، ومعرفة الأدوار الكبار والصغار والحساب والثواب والعقاب ، والجنة والنار التي تجري مجرى العلم الضروري بأن ثلاثة وثلاثة ستة . وإذا حط من العشرة اثنان بقي ثمانية ، وإذا أضيف إلى تسعة ستة كان خمسة عشر ، والقابل لذلك هو النفس الحسية ، فلا يحصل للنفس ذلك إلا بعد قبولها ما يجري منها مجرى الصورة التي هي مصير ذاتها ، ذات صورة مجردة من المحسوسات ، فيكون لها فكر فيها وهو التخيل ، ولا تحصل تلك الصورة في الذات إلا بمصادمة الحس محسوساته ولقاؤها ، ولا المصادمة إلا بالآلات المنصوبة المهياة لذلك التي حصلت بواسطة المزاج الحادث فيه الحياة الحسية ، فيكون مصادمة الحس محسوساته في النفس ولقاؤها قائماً كالمهيولى والمادة . ويصير الفكر أو التصوير الذي هو التخيل صورة لها . ثم يكون ذلك المتخيل المتفكر كالمهيولى في قبول الصورة العقلية التي هي معرفة الملائكة المقربين ، فهي إذا بلغت هذه الرتبة صارت في أفق الملأ الأعلى وتسمى النفس الناطقة ، ولن تنال ذلك إلا بالأمور الشرعية والتدرج في الرياضة والعمل بالسنن الإلهية ظاهرة وباطنة . وإذا تصورتها وعملت بها كما قلنا فلا يقال إنها هيولى ، فإنها قد انتقلت عن تلك الرتبة فتكون قائمة بالفعل لا تكثر بما نالها في جنب ما بلغته من رتبة الغناء والسعادة من الأمور المضادة لمصالح جسمها ، بل تعانده في شهواته وأحكام مزاجه وآرائه في أهوائه وتباينه مباينة الحبة المدرجة من العنب في طعمها حلوة لأصلها الذي منه كان وجودها الأقرب الذي هو أصل العنقود ، فلا تكون أفعالها إلا ما يقتضيه كما لها خيراً ، وتكون من السعداء وعن لا يناله خوف ولا حزن وتكون بكرها قادرة على اصطيد المعارف من قبيل الموازنات منتبهة في إيجاب الموجودات ، ولا وجود لها إلى الحد الذي لا تفوته معرفة الموجود فتكون ممن لا يناله خوف ولا حزن ، وعلى ذلك فنفس البشر نفس واحدة ، لا على ما يقال إن له أنفساً ثلاثاً : نامية ، وحسية ، وناطقية عاقلة ، فإنهم إنما قالوا ذلك من جهة ما ظهر لهم من أفعالها التي وجدوها منه . فباستمداده الغذاء الذي هو فعل الحياة النامية أوجبوا له نفساً نامية ، وإلحساسه وطلبه

الغذاء والملاذ الذي هو فعل الحيوان أوجب له نفساً حسية ، ويتصوره وتغقله ورايه وتمييزه الذي هو فعل العقل أوجبوا له نفساً ناطقة عاقلة . فقالوا إن له أنفساً ثلاثاً ، ولم يبينوا تلك . وهذه الأفعال له لا على أنه بالحقيقة ذو أنفس ثلاث كما قالوا ، بل له أفعال كثيرة بآلات كثيرة ويستحق بكل فعل منها إسماً ، كما يقال للعابد لله إذا صلى مصلي ، فإذا صام صائم ، وإذا حج حاج ، وإذا زكى مزكي ، والفاعل لهذه الأفعال المتغيرة التي كان يكون مصلياً منها غير ما يكون صائماً ، وما به يكون مزكياً غير ما يكون به حاجاً ، وهو واحد . كالنجم اذا نشر فهو ناشر ، واذا ثقب فهو ثاقب ، واذا نجر بالقدم فهو ناجر ، وعلى ذلك فهو واحد . وآلاته كثيرة .

ولا يجوز أن يكون الفاعل لكل فعل من ذلك فاعلاً غير الآخر لما فيه من تكذيب الحس ، والنفس واحدة والأفعال مختلفة باختلاف الآلات المهيئة لها بحسب المقصود فعله . وهذه اذا فعلت فعلاً يعود بمصلحة البدن جملة بالمعدة والكبد والأعضاء الباطنة والخارجة ، ويقال ان لها القوة النامية ، فاذا فعلت بالعين والأذن والحواس ، وطلبت الملاذ يقال ان لها قوة حسية مدركة للمحسوسات قابلة عمواً لقبول النفس قوة حافظها بكونها كذلك ، وقوة فاعلة في غيرها بها صودفت الطبيعة بذاتها والنفس واحدة وليس فيها ما يكون مفرداً من الآخر .^(١)

ويضيف قائلاً : فان قال قائل ان شرف الناطقة في كونها مصيبة في ظنها وبالغة نهايتها في فهمها وعلمها وقيمتها ، كما أن خسيتها في كونها مخطئة في ظنها وبليلة في فهمها وفي جهلها المشتغل عليها وفي كدورتها ، وليس من هذه المعاني شيء معدود من شرف النفس الحسية وخسيتها موجباً بذلك أن النفس الحسية غير الناطقة ، قلنا إن في قولنا ما قلناه وجوب زوال حكم المعارضة اذ كان الرأي المصيب وعاسن التمييز والأمور الشريفة تنتج لها بعد حين ورياضة واكتساب في حال نيلها كما لها وابتداء ظهوره فيها . والأمور الخسيسة هي لها

(١) راحة العقل - الكرمانلي - ص ٤٦٧ - ٤٧٢ - تحقيق وتقديم الدكتور مصطفى غالب

من قبيل مزاجها وما تكتسبه بحكمه وطبعه إلى حين قيامها بالرياضة في إقامة أحكام العبادتين ظاهراً وباطناً وذلك من قضايا كونها قائمة بالقوة ، وليس ذلك مما يوجب نفسين أو ينقض ما بنيناه .

على أن الرأي الصادق والتمييز الصحيح والظن المصيب والرأي الأصيل من قضايا التخيل . والتخيل بالحقيقة لن يكون إلا من الإحساس ، والإحساس يتعلق بالنفس الحسية ، وإذا كان الظن المصيب والرأي الأصيل من الإحساس ، والإحساس من النفس الحسية فلم لا يجوز أن تكون هذه النفس الحسية التي لها التمييز والرأي المصيب هي بعينها النفس الناطقة لكنها قد اكتسبت من خارجها ما صارت به قائمة بالفعل فاعلة بما توجه ذاتها بحسب الاكتساب فتكون كالطلع الملقح من خارجه بما هو من جنسه فصار تمراً قائماً بالفعل . ولو لم يلحق لما جاء منه شيء ، فالنفس واحدة ومراتبها في اكتساباتها كثيرة^(١) .

وهي جوهر ، وكونها جوهرراً من وجهين اثنين : أحدهما من قبيل الجاري منه مجرى الحامل ، والآخر من قبيل ما يجري منه مجرى المحمول ، فأما من جهة ما يجري منه مجرى المحمول فمعلوم أن ما كان موجوداً أن وجوده لأمر أوجبه الحكمة ، والا كان باطلاً وجوده ، ثم معلوم أنه موجود لنفس البشر من المعارف باكتسابها بما لا تحتاج إليه في حفظ جسمها وطلب المصالح مثل الإحاطة بالعلل والمعلولات والعلم بكيفية الجواهر والأعراض وغير ذلك . فثبت كون ما كان موجوداً هو لأمر توجه الحكمة ، وكون ما لا تحتاج النفس إليه في حفظ جسمها وطلب مصالحها موجوداً لها يوجب أن الموجود لها من ذلك المعنى هو لغير جسمها ، إذ لو كان لأجل جسمها لشاركتها البهائم والسباع فيه . ونجدها خالية عما هو دون ذلك فضلاً عنه ،^(٢) وإذا ثبت أن الموجود لها من ذلك المعنى هو لغير جسمها لم تكن تلك المعارف الموجودة بعد اكتفاء جسمها بما يحصل لها أولاً من المعرفة بمصالحه لا لنفسها ، وإذا لم تكن

(١) راحة العقل - ص ٧٥

(٢) راحة العقل - ص ٧٦

لجسمها فهي لذاتها ، وهي واردة عليها من خارجها ، مقبولة في ذاتها طارئة عليها فهي قابلة لها ، وشرط القابل أن يكون جوهرأ فهي جوهر .

وأما من جهة ما يجري منه مجرى الحامل فمعلوم أن الموجود الأول عن المتعالي سبحانه الذي هو العقل الأول هو نهاية أولة للموجودات ، وكونه نهاية أولة لا يتقدم عليه شيء فيكون به لا نهاية يوجب كونها جوهرأ ثابتأ . وذلك أنه لو كان في وجوده عن المتعالي سبحانه عرضأ لاحتاج في وجوده إلى محل يكون منه بمنزلة المادة لحفظ وجوده ، ولكان الأمر في وجود المحل له ولا وجوديته على وجهين موجبين كلاهما بطلان كونه عرضأ ، فأحدهما أنه لو كان المحل موجودأ لكان متحيزأ في الوجود قديماً فيما لم يزل كما يقول القائلون بقدم الخمسة ، ولكان لا يكون بأن يكون محلاً أولى عنه وجد العرض ، بل لا يكون أحدهما بأن يكون فاعلاً أولى من الآخر . ولكان ذلك يوجب اختصاص كل منهما بما لا يختص به الآخر ، ولكان يوجب الاختصاص تقدم ما يكون مخصصأ عليهما ، ثم يكون الكلام عليه وعلى ما يكون محلاً كالكلام عليهما الذي يوجب تقدم مخصص إلى ما لا يتناهى الذي هو موجب لا وجودية الموجودات التي وجودها ناطق ببطلان مالا يتناهى . وببطلان مالا يتناهى موجب لا وجودية للمحل ، وموجب لا وجودية للمحل كونه جوهرأ ثابتأ لا عرضأ .^(١)

ويذهب إلى كون الناطق الذي هو الإنسان بالحقيقة جامعأ لمراتب النبوة والخلافة والإمامة ، بأن نفس الإنسان واحدة جامعة لمراتب ثلاثة من حدود الله المعلمين ، النامية والحسية والناطقة . وكون الترتيب في الدعوة أن يكون المؤمن أولاً يشتغل بتعليم العبادة الظاهرة التي تجري مجرى المحسوسات ويقيم فرائضها وسنتها ، ثم يكون منتقلاً إلى معرفة تأويلاتها التي فيها معروفة حدود دين الله تعالى ، بأن النفس فاعلة بالمحسوسات أولاً حتى تتصورها ثم تكون مفكرة فيها لتعرف كقيمتها وماهيتها ومخيلة . وكون الترتيب في دار الدين أن

(١) راحة العقل - أحمد حميد الدين الكرمانلي - ص ٤٧٦ - ٤٧٧ تقديم الدكتور مصطفى غالب

يكون المؤمن بعد معرفته بتأويلات أوضاع العبادة الظاهرة على كونه مقبلاً على حفظ رسومها وسنتها بالعمل موازناً ما عرفه من ذلك بالجسمانيات لينتج منها وجوب وجود ما غاب^(١) عن الحواس من الملائكة المقربين ومعرفة منازلهم ، بأن النفس المتخيلة توازن الصور وتقابلها إلى أن تنتهي إلى تصور المعقولات بأشكالها من الجسمانيات . وكون أهل العبادتين جاري مجرى القابلين وما يعلمون من أمور أديانهم جارياً مجرى المقبول ، بأن الذي يجري من النفس مجرى المادة في القبول هو ذاتها الموجودة من عالم الطبيعة ، والذي يجري مجرى الصورة ما تؤخذ به وتعلمه وتتصوره .

عودة النفس إلى الكل

من الأمور المؤكدة لدى كافة الأديان السماوية ، أن النفس الإنسانية بعد تركها الجسد الذي تعيش فيه تعود إلى عالمها الذي هبطت منه عندما دخلت الجسد لتتسبب على ما قامت به في عالم الكون والفساد ، وهذا ما يعرف بالحساب والعقاب ، أو البعث والقيامة ، لذلك يقتضي الأمر أن نستعرض بعض الآراء المتعلقة بهذا الموضوع فنبداً بما يقوله الغزالي في نقاشه الفلسفي الذي تعرض فيه لآراء الفلاسفة في بعث الأجساد ورد الأرواح إلى الأبدان ووجود النار الجسمانية ، ووجود الجنة والنار ، والخور العين وسائر ما وعد به الناس ، لأن ما ذهبوا إليه حسب رأيه يخالف الإسلام من جملته .

فهم يقولون : إن النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمدياً أما في لذة لا يحيط الوصف بها لعظمها وأما في ألم لا يحيط الوصف به لعظمتها ، ثم قد يكون ذلك الألم مخلداً وقد ينمحي على طول الزمان .

وفي اعتقاد هؤلاء الفلاسفة أن طبقات الناس تتفاوت في المراتب الدنيوية ولذاتها تفاوتاً غير محصور . واللذة السرمدية للنفوس الكاملة الزكية ،

(١) راحة العقل - ص ٤٨٣

والألم السرمدى للنفوس الناطقة الملوثة ، فلا تنال السعادة المطلقة إلا بالكمال
والتزكية والطهارة والكمال والعلم والزكاء بالعمل .

ووجه الحاجة إلى العلم أن القوة العقلية غذاؤها ولذتها في درك
المعقولات ، كما أن القوة الشهوانية لذتها في نيل المشتهى والقوة البصرية لذتها
في النظر إلى الصور الجميلة ، وكذلك سائر القوى . وإنما يمنعها من الاطلاع
على المعقولات ، البدن وشواغله وحواسه وشهواته . والنفس الجاهلة في الحياة
الدنيا حقها أن تتألم بفوات لذّة النفس .

ويرون أن اللذات الدنيوية حقيرة بالإضافة إلى اللذات الروحانية
العقلية ، ويستدلون على أن اللذات العقلية أشرف من اللذات الجسمانية
بأمران : أحدهما أن حال الملائكة أشرف من حال البهائم وليس لها اللذات
الحسية ، وإنما لها لذّة الشعور بكمالها وجمالها الذي خص بها في نفسها ، في
اطلاعها على حقائق الأشياء وقربها من رب العالمين في الصفات ، لا في المكان
وفي رتبة الوجود . فإذا الموجودات حصلت من الله على ترتيب وبوسائط ،
فالذي يقرب من الوسائط رتبته محالة أعلى .

ولكن الغزالي يعترض على هذه الآراء فيقول : « أكثر هذه الأمور ليس
على مخالفة الشرع ، فانا لا ننكر أن في الآخرة أنواع من اللذات أعظم من
المحسوسات ، ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ، ولكنا عرفنا ذلك
بالشرع إذ ورد بالمعاد ولا يفهم المعاد إلا ببقاء النفس ، وإنما أنكرنا عليهم من
قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل .

ولكن المخالف للشرع منها انكار حشر الأجساد ، وانكار اللذات
الجسمانية في الجنة ، والألام الجسمانية في النار ، وانكار وجود جنة ونار كما
وصف في القرآن . فما المانع من تحقيق الجمع بين السعادتين الروحانية
والجسمانية ، وكذا الشقاوة . وقوله : « لا تعلم نفس ما أخفى لهم »^(١) ، أي

(١) سورة السجدة ٣٢ آية ١٧

لا يعلم جميع ذلك . وقوله : « أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت » .
فكذلك وجود تلك الأمور الشريفة لا يدل على نفي غيرها ، بل الجمع بين
الأمرين أكمل ، والموعود أكمل الأمور ، وهو ممكن ، فيجب التصديق به على
وفق الشرع .

وفي مواقف أخرى يرد الغزالي على هؤلاء الفلاسفة الذين يردون النفس
إلى بدن إنساني في أي مادة كانت وأي تراب اتفق . ويعترضون بدورهم على
القاتلين بهذا الرأي باعتباره التناسخ بعينه ، الذي رجع إلى اشتغال النفس
بعد خلاصها من البدن بتدبير بدن آخر غير البدن الأول . فالمسلك الذي يدل
على بطلان التناسخ كما يقول الغزالي يدل على بطلان هذا المسلك .
والاعتراض هو أن يقال : بم تتكرون على من يرى أن النفس باقية بعد
الموت ؟ وهو جوهر قائم بنفسه ، وإن ذلك يخالف الشرع . بل دل عليه
الشرع بقوله : « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند
ربهم »^(١) . وبقوله عليه السلام : أرواح الصالحين في حواصل طير خضر
معلقة تحت العرش ، وبما ورد من الأخبار بشعور الأرواح بالصدقات
والخيرات وسؤال منكر ونكير ، وعذاب القبر وغيره ؟ وكل ذلك يدل على
البقاء .

نعم قد دل مع ذلك على البعث والنشور بعده هو بعث البدن . وذلك
ممكن بردها إلى بدن ، أي بدن كان سواء كان من مادة البدن الأول ، أو من
غيره ، أو من مادة أستؤنف خلقها . فإنه هو بنفسه لا يبدنه إذ يتبدل عليه
أجزاء البدن من الصغر إلى الكبر بالهزال والسمن ، وتبدل الغذاء ، ويختلف
مزاجه مع ذلك وهو ذلك الإنسان بعينه ، فهذا مقدور لله ، ويكون ذلك
عوداً لتلك النفس ، فإنه كان قد تعلد عليه أن يحظى بالآلام واللذات
الجسمانية بفقد الآلة ، وقد أعيدت إليه آلة مثل الأولى فكان ذلك عوداً
حقيقاً .

(١) سورة ٣ آية ١٦٩ .

وما ذكرتموه من استحالة هذا بكون النفوس غير متناهية ، وكون المواد متناهية محال لا أصل له فانه بناء على قدم العالم ، وتعاقب الأدوار على الدوام ومن لا يعتقد قدم العالم ، فالنفوس المقارعة للأبدان عنده متناهية وليس أكثر من المواد الموجودة ، وإن سلم أنها أكثر فالله تعالى قادر على الخلق واستئناف الاختراع ، وإنكاره إنكار لقدرة الله على الإحداث .^(١)

وأما أحالتكم الثانية بأن هذا تناسخ فلا مشاحة في الأسماء ، فإما ورد الشرع به يجب تصديقه فليكن تناسخاً ، وإلما نحن ننكر التناسخ في هذا العالم ، فإما البعث فلا ننكره سمي تناسخاً أو لم يسم .

بعد هذا النقاش بين الأدلة الفلسفية التي قال بها بعض الفلاسفة ، وبين اعتراضات الغزالي عليها وتفنيدها ، نرى لزماً علينا أن نستعرض آراء فيلسوف آخر له قيمته الفلسفية وهو المعلم الثاني الفارابي .

وعندما يتحدث الفارابي عن النفس ومصيرها يقول : « وقد ظن أكثر الناس من هذه الأقاويل ، ظنوناً مجاوزة عن الحد . أما القائلون ببقاء النفس بعد مفارقتها البدن ، فقد أفرطوا في تأويل هذه الأقاويل وحرفوها عن سندها ، وأحسنوا الظن بها ، أن أجروها مجرى البراهين ، ولم يعلموا أن أفلاطون إنما يحكي هذا عن سقراط على سبيل من يروم تصحيح أمر خفي بعلامات ودلائل . والقياس بعلامات لا يكون برهاناً ، كما علمناه عن الحكيم أرسطو في « أنولوطيقا الأولى والثانية » . وأما المدافعون لها فقد أفرطوا أيضاً في التشنيع ، وزعموا أن أرسطو خالف له في هذا الرأي ، وأغفلوا قوله في أول كتاب « البرهان » حيث ابتدأ فقال : « كل تعليم وكل تعلم فلان يكون عن معرفة متقدمة الوجود . ثم قال بعد قليل : وقد يتعلم الإنسان بعض الأشياء وقد كان علمه من قبل قديماً ، وبعض الأشياء تعلمها ، يحصل من حيث تعلمها معاً ، مثال ذلك : جميع الأشياء موجودة تحت الأشياء الكلية^(٢) » .

(١) في سبيل موسوعة فلسفية - الغزالي - ص ١٦٣ - ١٦٧ تأليف الدكتور مصطفى غالب

(٢) الفارابي - الجمع بين رأيي الحكيمين - ص ٩٨

فليت شعري ، هل يغادر معنى هذا القول ما قاله أفلاطون شيئاً ، سوى أن العقل المستقيم والرأي السديد ، والميل الى الحق ، والانصاف معدوم في الاكثرين من الناس ! فمن تأمل حصول المقدمات الأولى وحال التعليم تأملاً شافياً ، علم أنه لا يوجد بين رأي الحكيمين في هذا المعنى خلاف ولا تباین ولا مخالفة . ونحن نؤمىء إلى طرف منه يسير بمقدار ما يتبين به هذا المعنى ليزول الشك الواقع فيه .

ثم ينتقل الفارابي الى الثواب والعقاب فيقول : لا يرى بعض المعترضين أن أرسطو وأفلاطون لا يعتقدان بالثواب والعقاب . فيرد عليهم الفارابي معتمداً على ما تركه أرسطو إلى والده الاسكندر في رسالته التي تحدث فيها عن الثواب ، ولنصغي إلى الفارابي ماذا يقول : « وما يظن بالحكيم ، أفلاطون وأرسطو أنها لا يريانه ولا يعتقدانه ، أمر المجازاة والثواب والعقاب ، وذلك وهم فاسد بهما .

فإن أرسطو صرح بقوله أن المكافأة واجبة في الطبيعة ، ويقول في رسالته التي كتبها إلى والده الاسكندر حين بلغها بغيه ، وجزعت عليه ، وعزمت على التشكك بنفسها . وأول تلك الرسالة : فأما شهود الله في أرضه التي هي الأنفس العالمة ، فقد تطابقت على أن الاسكندر العظيم من أفضل الأخيار الماضيين . وأما الآثار المدوحة فقد رسمت له في عيون أماكن الأرض وأطراف مساكن الأنفس ، بين مشارقها ومغاربها . ولن يؤتي الله أحداً ما أتاه الاسكندر ، إلا من اجتناء واختيار ، والخير من اختاره الله تعالى . فمنهم من شهدت عليه دلائل الاختيار ، ومنهم من خفيت تلك فيه . والاسكندر أشهر الماضين والحاضرين دلائل وأحسنهم ذكراً وأحمدهم حياة ، وأسلمهم وفاة .

يا والده الاسكندر ، ان كنت مشفقة على العظيم اسكندر ، فلا تكسبن ما يبعده عنك ، ولا تحجلي على نفسك ما يحول بينك وبينه ، حين الالتقاء في زمرة الأخيار ، واحرصي على ما يقربك منه ، وأول ذلك توليتك بنفسك الطاهرة أمر القرابين في هيكل زيوس .

فهذا وما يتلوه من كلامه ، يدل دلالة واضحة على أنه كان يوجب

المجازاة معتقداً . وأما أفلاطون فقد أودع كتابه في السياسة القصة الناطقة بالبعث والنشور والحكم ، والعدل ، والميزان ، وتوفية الثواب والعقاب على الأعمال ، خيرها وشرها^(١) .

وأما الفيلسوف الشيخ الكبير ابن سينا فله رأي واضح في خلود النفس ، وعودتها الى الكل حيث يقول معتقداً على ما ورد في القرآن الكريم ومنطلقاته من الآية الكريمة : « يا أيها النفس المطمئنة إرجعي إلى ربك راضية مرضية ، فادخلي في عبادي وادخلي جنتي »^(٢) .

فمن هنا نرى بأن الحكيم الكبير ابن سينا عنده أن علاقة النفس بالجسم علاقة تدبير وتعرف وقيادة ، كان جوهر النفس أقوى من جوهر الجسم ، وإذا كان الجسم في هذه العلاقة تابعاً للنفس منفصلاً عنها ، وهو مع ذلك باقي وموجود بعد الموت ، كان من الأولى أن يبطل وجود النفس بمفارقة البدن ، بل تبقى النفس ببقاء خالقها ومبدعها . يدل على ذلك أيضاً أن الجسم في حالة النوم يتعطل عن الحواس والادراكات ويصبح كالجسم الميت ، ومع ذلك نجد الانسان في نومه يرى الأشياء ويسمعها ويدرك الغيب في المنامات الصادقة مما يدل على أن النفس غير محتاجة إلى هذا البدن ، بل هي تضعف بوجودها فيه وتتقوى بفقدانها له ، فإذا انحل الجسم وتلف ، تخلصت النفس من ريقه الجسم وصعدت إلى بارئها^(٣) . فالنفس لا تنتمي إلى عالم الكون والفساد ، وإنما تنتمي إلى عالم الملكوت حيث لا كون ولا فساد . ومن ثم فهي بسيطة وليست مركبة بأي معنى من معاني التركيب ، لا تتركب من الأجزاء ، ولا تتركب من جنس وفصل ، ولا من مادة وصورة . وما دامت النفس بسيطة فهي لا تقبل الفساد ، لأن الفساد معناه انحلال التركيب^(٤) .

لقد استطاع ابن سينا أن يبرهن عن طريق التحليل والمطابقة على

(١) الفارابي - الجمع بين رأي الحكيمين - ص ١١٠

(٢) سورة الفجر آية ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ .

(٣) ابن سينا - رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها - ص ١١ - ١٢

(٤) ابن سينا - النجاة - ص ١٨٥

روحانية النفس الانسانية عن طريق إدراكها للمعقولات كون طبيعتها تختلف عن طبيعة البدن ، كما وان وظيفتها تختلف عن وظيفته ، لذلك يرى : أنها لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد أصلاً . أما لأنها لا تموت بموت البدن فلا ن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به نوعاً من التعلق . وكل متعلق بشيء نوعاً من التعلق فاما أن يكون تعلقه به تعلق المكافئ في الوجود ، وأما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود ، وأما أن يكون تعلقه به تعلق المتقدم عليه في الوجود الذي هو قبله بالذات لا بالزمان^(١)

ولابن سينا ثلاث فرضيات يناقشها برأيه الخاص فيقول :

١- ان كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافئ في الوجود ، يكون كل واحد منها جوهرأ ، فاذا فسد أحدهما بطلت الإضافة بينها ، وهي إضافة عارضة ، ويبقى الجوهر الآخر .

٢- ان كان تعلق النفس بالبدن تعلق المتأخر عنه في الوجود ، فيكون البدن علة النفس . ويعتمد على أربعة علل هي :

العلة الأولى :- اما أن يكون البدن علة فاعلية للنفس ، معطية لها الوجود ، وهذا مستحيل ، لأن الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئاً ، وإنما يفعل بقواه التي هي من النفس .

العلة الثانية :- اما أن يكون البدن علة قابلية للنفس ، وذلك محال أيضاً ، لأن النفس ليست متطبعة في البدن بوجه من الوجوه ، فلا يكون اذن البدن متصورأ بصورة النفس .

العلة الثالثة :- اما أن يكون البدن علة صورية للنفس ، وهذا يستحيل إذ أن النفس هي التي تعطي الصورة للبدن .

العلة الرابعة :- اما أن يكون البدن علة كمالية للنفس وهذا أيضاً

(١) النجاة - ابن سينا - القسم الثاني - المقالة السادسة - الفصل الثالث عشر .

مستحيل إذ أن الأمر عكس ذلك ، فإذا لم تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية .

٣- أن كان تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم في الوجود ، فاما أن يكون التقدم مع ذلك زمانياً ، فيستحيل في هذه الحالة أن يتعلق وجود النفس بالجسم ، إذا انها تكون قد تقدمت الجسم في الزمان ، أي وجدت قبل الجسم ، وهذا مستحيل ، وأما أن يكون التقدم في الذات بمعنى أنه إذا وجدت الذات المتقدمة استفاد عنها الجسم وجوده ، وهذا مستحيل . إذ أن البدن لا يبقى ما بقيت النفس ، بل ينحل .

ويخلص ابن سينا إلى أن لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن ، بل يكون تعلقها في الوجود وفق المبادئ الأخر التي لا تستحيل ولا تبطل ، وهي العقول المفارقة والنفس الكلية . فالنفس صادرة عن العقل الفعال واهب الصور ، وهو جوهر عقلي أزلي باقي . ويبقى المعلول ببقاء علته .^(١) ولما كانت النفس جوهرًا بسيطًا ، والبسيط لا ينحل ولا يعدم^(٢) إذن النفس خالدة مصيرها لا يتبع مصير البدن المركب والقابل للانحلال .

ثم فهي قوة^(٣) من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة ، فإن كانت مجردة بذاتها فذاك وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة بتجريدتها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء . أما معاد النفس إلى الكل عند ابن سينا فهو على جهتين :

الأول : المعاد المقبول بالشرع ، وهو المعاد الجسماني ، أي حشر الأجساد . وهذا المعاد البدني لا سبيل إلى إثباته إلا عن طريق الشر ، وليس معنى هذا أن ابن سينا يشكك في المعاد الشرعي ، غاية ما هناك أنه يرى أن

(١) ابن سينا - رسالة في معرفة النفس الناطقة - ص ١٣ .

(٢) لا ينحل ولا يعدم : لأنه جوهر نوراني أزلي ، كآزلي الكل ، لأنه جزء منه ثم يعود إلى الكل الذي انبثق منه .

(٣) ابن سينا - النجاة - ص ١٦٥ .

العقل لا يستطيع إقامة الدليل على بعث الأجساد ويطلب منا الإيمان والتصديق بما جاء به الشرع في هذه المسألة ، والنبي صادق ، وينبغي تصديق خبر النبوة في حشر الأجساد وبعثها . وقد فصلت الشريعة أوصاف السعادة والشقاوة التي تحصل للبدن في المعاد الجسماني^(١) .

الثاني : المعاد المدرك بالعقل والدليل وهو المعاد النفساني . وهذا المعاد وإن كان العقل يشبهه فإن النبوة والشريعة لا تنفيه ولا تكذبه ، بل وتصدقه أيضاً . فمعاد النفس الإنسانية مصدق بالشرع والعقل جميعاً^(٢) .

ثم إن ابن سينا يقسم الأنفس البشرية إلى ثلاثة أقسام من حيث الأفعال هي كما يلي :

١- أما أن تكون النفس كاملة في العلم والعمل ، أما العلم فهو البحث في ماهية الوجود والموجودات وعللها وأسبابها ، وما يمثّلها ويوافقها من عالم الأفلاك والأجرام ، وإدراك حقائق العقول وجواهرها العرفانية . أما العبادة العملية فهي القيام بالتكاليف الدينية الظاهرة وفق نصوص الشريعة الإسلامية .

٢- أما أن تكون النفس ناقصة في العلم والعمل . ويعني هذا إهمال العبادتين العلمية والعملية والانحراف عن الطريق الحقاني .

٣- أما أن تكون النفس كاملة في أحدهما ناقصة في الآخر ، أعني إما أن تكون عالمة بالحقيقة ولكنها غير عالمة بمقتضاها ، أو تكون من طبيعتها ميالة إلى عمل الخير دون أن تدرك حقيقة الأمور العقلانية الإبداعية .

ويرى ابن سينا أن هذا التقسيم ينسجم مع ما ورد في القرآن الكريم ، حيث يقول سبحانه وتعالى : « وكنتم أزواجاً ثلاثة . فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة . وأصحاب المشأمة ما أصحاب المشأمة »^(٣) ثم قال :

(١) ابن سينا- الشفا ج ٢ - ص ٤٢٣

(٢) ابن سينا- النجاة- ص ٢٩١

(٣) سورة الواقعة آية ٧ ، ٨ ، ٩ .

و السابقون السابقون هم المقربون»^(١) .

وبعد هذا يشرح ابن سينا هذا التقسيم الثلاثي فيقول : «أما الكاملون في العلم والعمل فهم السابقون ، ولهم الدرجة القصوى في جنات النعيم . أما أصحاب الميمنة ، وهم الكاملون في العمل الناقصون في العلم ، فإنهم في المرتبة الوسطى - بين السابقين وأهل المشأمة - انهم يتصلون بنفوس الأفلاك ويتطهرون عن دنس عالم العناصر ، ويشاهدون النعيم الذي خلقه الله ، كما قال النبي (ص) : أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر . وهؤلاء على مر العصور يلحقون بالسابقين .

أما أصحاب الشمال ، فهم الناقصون في العلم والعمل ، أو الكاملون في العلم الناقصون في العمل . وهم في المرتبة السفلى ، المنغمسون في بحور الظلمات الطبيعية .

وأما العلاج الفعال لشفاء النفوس المريضة لانفعالها في الشهوات الدنيوية باعتقاد الفلاسفة الكبار كابن سينا فهي : اعتمادها على البحث والاستقصاء حول العلوم الحكمية العرفانية الناهدة إلى نقل النفس من حد القوة إلى حد الفعل حيث السعادة والهناء السرمدي . قد يقولون أن النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً فإنما تعقل هذا الشيء باتصالها بالعقل الفعال ، وهذا حق . قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو أن تصير هي نفس العقل الفعال لأنها تصير أيضاً العقل المستفاد ، والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد . وهؤلاء بين أن يجعلوا الفعال متجزئاً قد يتصل منه شيء دون شيء ، أو يجعلوه متصلاً بكليته بحيث تصير النفس كاملة واصله إلى كل معقول - وكلا الفرضين باطل - على أن الاحالة في قولهم أن النفس الناطقة هي العقل المستفاد حينئذ يتصورونه قائمة^(٢) .

(١) سورة الواقعة آية ١٠ ، ١١ .

(٢) ابن سينا - الاشارات والتنبيهات - ص ١٨٠

ومن هذه المطلقات السنيوية تسلسل بخفة إلى الداعي الكبير أبو يعقوب السجستاني الذي عالج مشكلة تتعلق بعودة البشر إلى ثواب أبدى نتيجة لما فعلوه في عالم الكون والفساد حيث يقول : « ان لم يكون للبشر عود إلى ثواب أبدى لمن أحسن ، أو لزوم عقاب لمن أساء ، فما أحق خلقه هذا العالم - من السماوات والأرض وما بينها - بأن يسمى لعباً وعبثاً ، إذ لم يحصل مما أخرجهم العالم بتدبير الصانع والأفضل للمسيئين على المحسنين ، إذ قد يوجد بعض المسيئين الظالمين في رغد من العيش ، وفي رفاة أيام كونهم في العالم . وبعض المحسنين المظلومين في ضيق وضنك ، ثم تستوي أحوالهم عند مفارقتهم هذا العالم في أن لا ثواب للمحسن منهم ، ولا عقاب للمسيء . وحاشا لحكمة الله جل وعلا من أن تؤدي من نفسها هذا المحال العظيم . وقد عظم الله جل جلاله ، خلقه السماوات والأرض عن مثل هذه الأفعال بقوله تعالى : « وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين . وما خلقناهما إلا بالحق » (٢) . يعني ما خلقناهما إلا ليصل حق المحسن وحق المسيء اليهما في دار الجزاء . وإن نظر العاقل في ارتقاء نوع الإنسان على حالته في العالم الجسماني ، والأجرام العلوية على حالتها ، دائماً تخرج الأشخاص المختلفة بالعدد المتفقة في الصور ، لبان عنده وظهر أن لهذه الأشخاص حاصلات يرجع إلى ثواب أبدى ، والا فما الفائدة في اخراج أشخاص متواترة دهرأ بعد دهر ، ولا يحصل منها بقاء ؟ إلا أن يقول قائل : ان الفاعل في اخراجها جر منفعة ، أو دفع مضرة . والفاعل الذي يجر منفعة ، ويدفع عنها المضار ، ناقص غير تام .

وصانع هذا العالم ، متعال منزّه ، عن جر المنافع ، ودفع المضار ، إلا على السبيل المذكور في الإنجيل الذي يقول : ان الرب يجمع الأبرار والفجار في موضع واحد ، فيقول للأبرار : نعم ما فعلتم وصنعتكم بمكاني ، كنت جائعاً فأطعمتوني ، وكنت عطشاناً فسقيتوني ، وكنت عرياناً فكسيتوني ،

(١) كتاب (النبايح) السجستاني - ص ١٦٤ - ١٦٥ - تحقيق وتقديم د . م غالب

(٢) سورة ص ، آية ٤٤

وكنتم محبوساً فأطلقتموني . فيجيئون فيقولون : ربنا ! متى كنت جائعاً وعطشاً ومحبوساً ، فأطعمناك وسقيناك وكسوناك وأطلقناك ؟ فيقول الله لهم : صدقتم ، ولكن كل ما صنعتم بأنفسكم فقد صنعتم بي . ثم يقول للفجار : بش ما صنعتم بمكاني . كنت جائعاً ، فلم تطعموني الى آخره . فيقولون : ربنا ! متى كنت كذلك ؟ فيقول : نعم صدقتم ، ولكن كل ما لم تصنعوه بأنفسكم فكأنكم لم تصنعوا بي .

ويشبه أن تكون هذه المخاطبة من النفس الكلية مع الجزئيات في هذا العالم ، لأنها لا تبلغ شيئاً من مرتبتها الا بما اكتسبت الجزئيات في هذا العالم من الفوائد العقلية بوسائل المحسوسات . فقد أعلمنا الله كيفية بعث النفوس في دار المعاد بقوله : « ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم اذ أنتم بشر تنشرون »^(١) .

وليس بين التراب والحسية في الظاهر مناسبة ولا مشاركة يوقف عليها إلا أن تظهر صورة حساسة متنفسة . فاذا أمكن الصورة الحساسة المتنفسة كونها من التراب اليابس الذي لا حياة فيه ، ولا نور ولا ضياء . مبعث الصور الخفية من العلم البارق اللامع في النفس الناطقة أولى وأخرى ، لما بين هذه الصور الخفية وبين العلم من المناسبة والمشكلة من جهة النور والضياء والحياة ، إذ لا شك أحد أن العلم هو الحياة ، وان الحي يصير ميتاً بانقطاع العلم عنه .

واذا كان العلم هو الثواب في دار الفناء الذي هو ليس من معدنه ، ولا من سنخه ، فهو - أعني العلم - في عالمه ومعدنه أولى أن يكون ثواباً وجزاء . فإذا للبشر عود إلى ثواب أبدي أزلي^(٢) .

وأيضاً فانه ليس في العالم شيء أجمع للصلاح من اثبات المعاد ، ولا يمكن أن يكون شيء جمع صلاحاً لا ثبات له ، فضلاً عن الذي جمع المصالح

(١) سورة مريم آية ٣٠

(٢) (الينابيع) السجستاني - ص ١٦٦ - تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب

كلها . فان قال قائل : وما اثبات المعاد من جمع المصالح ؟ يقال له : سكون
أهل العلم ودفع بعضهم من بعض من جهة الرغبة والرغبة ، فانه لولا خوف
المعاد لهلك الحرث والنسل .

فإن قال قائل : فإن ذلك ضرب من السياسة ، يقال : ان الوعيد
وعيدان ؛ وعيد جسماني ، ووعيد روحاني . فالجسماني للملوك والأبدان .
والروحاني للأنبياء والأرواح . ولا يمكن أن يوعد الجسماني إلا بما يثبت عنده
كيفية من ضرب وجبس ، وما أشبهها . وان ظالماً لم يثبت عنده لم ينزجر ،
فكيف يوعد النفس بشيء تنزجر عنه وهو غير ثابت ، فصارت النفس أجهل
من البدن ؟ كلا ! بل انما انزجرت النفوس عن الإساءة والظلم لثبات ما في
غريزاتها من اثبات المعاد ، والثواب للمحسنين ، والعقاب للمسيئين .

وينقلنا السجستاني إلى مكان آخر ليعرفنا بكيفية معرفة البعث فيقول :
« إن كان الله تعالى ذكره يرضى من إيمان العبد بالقول المحض دون المعرفة
والعلم ، فما أشبه إيمان أهل الظاهر برضى الله عز وجل ، وخاصة في
البعث . فإن إيمانهم به كما قال الله تعالى ذكره : « يقولون بأفواههم ما ليس
في قلوبهم » .^(١) وكما قال الله تعالى : « قالوا آمناً بأفواههم ولم تؤمن
قلوبهم »^(٢) لأن أهل الظاهر يقولون بألسنتهم : إن الله يبعث الأموات ، فإذا
رجعوا إلى قلوبهم وجدوا قلوبهم خالية عن معرفته والوقوف عليه ، فلنهم
يقولون : إن الله يجمع العظام البالية المتبددة المتمزقة التي انتشرت في
الأقطار ، واضمحلت عن الآثار بنفخ ملك في قرن فإذا طولبوا بالبرهان
عليه ، وعلى كيفية هذا الفعل البديع الذي لم تأت به فطرة ، حولوه على قدرة
الله . فسبحان الله وتعالى قدرته عن مثل هذا المحال ، ويحكم حتى ضاقت
خزائن الله عن إحياء الموتى حتى اشتغلت قدرته في جمع الأجزاء المتبددة
لإحياء الموتى ؟ أم لأية علة وجب بعث الخلق في ساعة واحدة ، وقد تفاوتت
خرجاته ؟ . ولم لا تتفاوت البعثات ، كما تتفاوت الخرجات ؟ ولعل البعث قد

(١) سورة آل عمران آية ١٦٧

(٢) سورة المائدة آية ٤١

ظهر مراراً ، وأنتم عنه ساهون ، ولم إذا نزهنا قلرة مبدعنا عن المحالات ، والمتنتعات ، وعرفنا البعث موافقاً لما في الفطرة ، تسموننا منكرين بالبعث ؟ . فأنتم أشد إنكاراً للبعث منا ، إذ أنكم لم تعرفوه ، إن أصل الإنكار من المنكر ، والمنكر ما تنكره العقول ، وتنفر منه النفوس ، إذ لو بعث الله تعالى ذكر الميت كما أماته ، وكما كان أيام حياته بأعضائه وأحواله وأركانه وهياته . ليس بواجب أن يلحقه ما كان يلحقه حينئذ ؟ وإذا لحقه ما يتبعه من الأكل والشرب والنوم واللباس ، وإذا تبعته هذه الأشياء تنبه الهرم والشيخوخة والمرض والموت والغناء . وإذا لزمته هذه الأشياء لم يكن للمثاب والمعاقب بقاء على حالتها . وإذا ارتفع البقاء عن المثاب والمعاقب لم يكن الوعد والوعيد بياغين في القوة ، فليس المثاب والمعاقب إذا بفانين ، بل هما باقيان^(١) .

وإذا لزم المثاب والمعاقب البقاء ، بعد عنهما الهرم والشيخوخة والمرض والموت ، وإذا بعدت عنهم هذه الأشياء استغنينا عما يتقدمها من الطعام والشراب واللباس والنوم ، وإذا استغنينا عما يتقدمها من الطعام والشراب واللباس والنوم لم يكن بعث الأموات إذا كما كانوا أيام حياتهم .

ويقال لهم ما قصدكم في القول باحياء الشخص بعينه المتبددة أجزاءه المتلاشية أعضائه ولا يجوز إحياءه من وجه آخر يكون أقرب إلى القدرة ، وأبعد من العجز بما وصفتموه ؟ فإن ركب المعاصي وعمل الطاعات تلزمه العقوبة والثواب ، ليكون الجزاء عدلاً ، فيقال لهم ان الله تعالى ذكره ذكر في كتابه أنه يعذب من يركب المعاصي من الأشخاص في قوله : ﴿ إن الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم نارا كليا نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب ﴾^(٢) . فأخبر جل ذكره أن ذوق العذاب إنما هو للأرواح بقوله : جلودهم . . . فهي إشارة إلى معنى غير الجلود ، وبالبديل من الجلود المنضوجة غيرها وهي لم تركب معصية ، فإذا جاز تعذيب الله الجلود التي لم

(١) كتاب الاختصار - للداعي السجستاني - ص ٨٥ - ٨٦ - تحقيق وتقديم د . م . غالب

(٢) سورة النساء آية ٥٥

تركب المعاصي للحوق المعصية بالأرواح المنحصرة في الجلود ، جاز أن يبعث الله الإنسان لا من جلوده وعظامه ، ولحمه ، التي كانت له وقت حياته . ثم الذي يلحق المبعوث من ثواب وعقاب لاحق بهوية الإنسان الذي هو الجوهر الباقي .

وأيضاً فإن وجدنا الصناعات الذين قدرتهم ناقصة عن الكمال إذا صنعوا شيئاً ما من ابتداء دار ، أو إيجاد باب ، أو صياغة منطقة ، أو كتابة كتاب ، وظهرت صور صناعتهم ، وتمكنت صورها من أنفس الصناع ، متى دخل الفساد عليها من هدم الدار ، وخرق الباب ، وإذابة المنطقة ودرس الكتاب . وإذا أراد الصناع أن يحدثوها من الرأي بقوة علمهم ومهارتهم بالصناعة ، فانهم لا يكثرثون بالمواد التي منها صنعوا صناعاتهم أولاً ، ولا يبالوا اتخذوها من تلك المواد يعنيها ، أو من مواد أخرى ، بعد أن قدروا على إظهار صناعاتهم موافقة للصناعات الأولى . فإذا حدث البناء الدار المنهدمة بعينها وصورتها ، وإن بناها من طين آخر وآلات أخرى ورآها في الحالة الأولى فلم يشك فيها أنها تلك الدار بعينها . وليست المادة الأخرى بمناعة للناظرين عن توهمها كما كانت .

وهكذا الباب والمنطقة والكتاب ، فلما لم يمتنع توهم الصناعات المحدثه بأنها هي الصناعات المتقدمة مع نقصان قدرة الصناع ، فكيف يتوهم على القادر الحكيم التام القدرة إذا أراد إحياء الأشخاص المتبدلي الأجزاء ، أنه متى أحيها من مادة أخرى وأصل آخر ملائمة للقدرة التامة أن تكون للأشخاص في حال إحيائها غير الأشخاص المنقرضة من أجل تغاير المواد ؟ فقد صبح أن الله يحيى الموتى ، ويعيهم لا من عظامهم وجلودهم الأول بل بما هو أليق بقدرته وحكمته^(١) .

ثم يقول في مكان آخر : « وأما ما نص الله تعالى ذكره في كتابه من إحياء العظام في قوله : ﴿ وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيى العظام

(١) كتاب (الاتخار) للداعي السجستاني ص ٨٧ - تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب

وهي رميم قل يحییها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عظیم ﴿١﴾ .
 فاعلموا هداكم الله أن الجواب من العليم الحكيم على مقدار السؤال ، وإذا
 كان السائل حصيفاً عليّاً ، أجب عن سؤاله على مقدار علمه وخصافته ،
 وإذا كان سفيهاً بليداً أجب أيضاً على مقدار فطنته ، فلما قال تعالى ذكره ،
 وضرب لنا مثلاً كان فيه أن الممثل الذي هو الاحياء غير المثل الذي ضربه
 بالعظام الرميمة ، لأن الأمثال غير الممثلين بها ، وقوله : ونسي خلقه ، عبارة
 عن أن سائله لم يؤمن أولاً بخلق نفسه كما لم يؤمن ببعثه ، بل كان منكراً بأن
 صانعاً ، وقوله من يحيى العظام وهي رميم استنكاره باحياء العظام وهي
 رميم ، مقدار عقله وفطنته الذي لا يحجب عن سؤاله الا بما أجابه الله في
 قوله : قل يحییها الذي أنشأها أول مرة- احتج عليه بالنشوء الأول الذي لم
 يكن من لحم وعظم وعرق وعصب ، بل كان النشوء الأول من نقطة صارت
 علقة ومضغة تترى عند الولادة من الطعام والشراب .

فكذلك يجوز أن يحییها باحياء صاحب العظام من غير حاجة منه إلى
 عظامها ولحومها وجلودها الرميمة المتلاشية . ولو أخذ الخالق جل جلاله إبانة
 كيفية إحياء الرميمة في النشأة الآخرة لم يكن ذلك جواباً على سؤاله ، ولا
 كانت له عن المعرفة ما يمكنه دركها ومعرفتها ، فاقصر على هذا الجواب
 الشافي الكافي الذي أسكنه وأبته ، وهو عليم بكل خلق كيف يخلقهم
 ويخرجهم من الموت إلى الحياة ، وكيف يصرفهم بتدبيره كما يريد . وهو على
 كل شيء قدير . ﴿٢﴾

ثم يتحدث السجستاني عن معرفة الثواب والعقاب فيقول : « الثواب
 سعادة تلحق الأنفس تنال بها الخيرات ، وتعطيها الكرامات . وأول تلك
 السعادة سعة جوهر النفس بما اكتسبت من صفوة العلم ولطافته ، وقدرتها على
 قبول ما يقابلها من الأصباغ الروحانية ، فإذا قدرت على ذلك صارت مالكة

(١) سورة يس آية ٧٨ ، ٧٩ .

(٢) كتاب الاختصار السجستاني- ص ٩٠-٩١

للصور الروحانية مالكة لجوهرها آمنة على الخيرات التي تزيدها . فلا تزال في رفاية من فوقها ومن تحتها قد حفت بها أنوار البسائط ، ووصلت إليها لطائف التراكيب . وهذا وصف الله دار الثواب ، فقال جل من قائل : « ولكم فيها ما تشتهي أنفسكم ولكم فيها ما تدعون » فأجمل سبحانه القول بما للأنفس من مشتاتها وتداعياها ، والقول إذا كان مجملاً شرح عنه تفسيره ، فوجب علينا أن ننظر فيما يفسر هذا القول المجمل لتكون معرفتنا بالثواب كما هو فنقول :

إن وضعنا الأمر فيه على أن كل نفس مستحقة للثواب إذا أعطيت مشتاتها ، بأن يكون ذلك على حسب ما تشتهيه وقت اتحادها بالبدن ، ثم كانت الشهوات كثيرة مختلفة باختلاف المزاجات ، وجب أن تختلف المزاجات في العالم الروحاني لتكون الشهوات بأسرها موفرة على الأنفس ، وإذا اختلفت المزاجات تكون الأنفس تابعة للمزاجات لتختلف الشهوات كان هذا صورة العالم الجسماني الموسوم بالفناء والانقراض .

فلما قيل إن العالم الروحاني عالم الديمومة والبقاء ، وجب أن تكون جواهره خارجة المزاجات ليكون للأنفس نظر إلى جوهرها وغريزتها ، فيكون من نظرها إلى جوهرها الامداد والاستمداد ، فالامداد لمن في التراكيب ، والاستمداد من بسائط العقل .

ولما لزم الأنفس ما ذكرناه من الامداد والاستمداد كان توفر ما تشتهيه وما تدعيه عليها من فص جوهرها ، لا عن مقارنة خراج . وإذا كان ذلك مما وصفنا حقاً ، وجب النظر في كيفية مشتهى الأنفس من جوهرها . فنقول :

إن العسل والسكر والفانيد من الأشياء الحلوة التي تعرفها النفس بحلاوتها إذا مازجها ذوق الفم ، وكانت هذه المعرفة ، وهذه الشهوة تابعة للمزاج الذي في الذوق . ألا ترى أنه لو كان في مزاج الذوق شيء من غلبة الصفراء لم يؤد إلى الحس الحلو حلوأ بل مرأ .

فهذه شهوة النفس من جهة متابعتها المزاج لا تضاف إلى النفس إذا كانت في دار البقاء ، فأما الذي يضاف إليها من جوهرها فإن النفس إذا علمت ان الحلو هو الحلو وإن لم يباشره الذوق ، وكانت صورة الحلوة محفوظة في جوهرها وغريزتها ، فمضى احتاجب النفس إلى استعمالها في استدلال علمي أو مباشرة حسية لم يكن لها مانع يمنعها عن الانتفاع بما حفظت في صورتها كيفما تصرفت بها الأحوال ، والنفس مادامت ممازجة للبدن ومستدلة به ويمشاعره لم يكن درك شهوتها إلا ضعيفاً ، لأن الذي يستمتع من الحلوة في^(١) المثل بما يأكل منها أيام حياته ما كان يبلغ مقداره أكثر من ألف مما أعطته الطبيعة صورة الحلوة ، وإذا أشرقت النفس على الحلوة الكلية المطلقة التي هي غريزة النفس وجوهرها ، فقد حفظت صورة محيطة بجميع ما تمكن في الطبيعيات من الحلوة من أول الدهر ، وبما يتمكن فيها من الحلوة إلى آخر الأبد ، فلا يفوتها من استدلاذ هذا النوع الفائق . بل ربما قدرت بما حفظت من صورة الحلوة العلمية على استدلال أشياء علمية تكون شبيهاً للاحاطة بصورة الحلوة العلمية ، ولولا أن مسلكة هذا في العلم مسلك صعب وعر لسلكناه ليسهل على المرتادين دركه .

ولما كانت المجاورة بين العالمين مجاورة إبداعية ، لم يكن تعري أحدهما عن الآخر ، والمحسوسات أقرب وجوداً وأسهل دركاً من المعقولات ، والعبارة عن المحسوسات تتضمن العبارة عن المعقولات ، ولا تتضمن العبارة عن المعقولات عبارة عن المحسوسات ، وجب من هذا الطريق النظر والعبارة عن مواهب الثواب ، بما عرف بالحواس المتضمنة تحتها الصور العلمية ليكون ذلك أبلغ في العبارة ، وأولد في التبليغ .

ثم تكون اللذات الحسية الموفرة على من في التراكيب واصله إلى من صفا جوهرها من الأنفس اللاحقة بدارجزاء ، والاستمداد الذي يصل إلى

(١) كتاب (الافتخار) للداعي السجستاني - ص ٩٦ - ٩٣ - د . مصطفى غالب

الأنفس اللاحقة بدار الجزاء منعكس على من في التراكيب لتكون 'عجاجة العالمين مجازة إبداعية ، لا يخالف أحدهما من حظ الآخر .

وأيضاً فإن صورة الجنة التي هي منزل الثواب كما حكته الشريعة ، ان غربت عن الوهم كان ذلك تعطيلاً وإنكاراً ، وإن أطلق للوهم توهيمها ، لم لم يكن الا بما تقدمه الحس من قصور وأبواب وأنهار وأشجار وجوار وفرش وطعام وشراب ولحوم وجميع ما يستلذ به ، ويرغب فيه .

وان أبطلنا التراكيب ، ولم يكن في البسائط تصنيف ولا تنوع ، فأما أن يعطل ما دونت الشريعة من صفة الجنة المرصوفة ، وأما أن يحدث من التراكيب ما يتبعه الوهم لتكون اللذات الثوابية باقية بين التراكيب والبسائط . وإذا لزم ذلك لم يجب إبطال ما يجب تحديده ، فإذا التراكيب إبداعية ، والأنفس بينها وبين بسائطها منتقلة لتدوم حكمة الله تعالى ذكره ، ولتكون للأنفس من حركة الشوق الاشراف على ذخائر السابق المفاضة عليه من نور وحدة المبدع الحق .

ولما كان العالم الروحاني العلوي الذي فيها الجنة الموعودة للمتقين ، قبل العالم الجسماني السفلي بالإبداع والمرتبة والقرب والمنزلة ، ولم يوجد في العالم السفلي شيء معطل عن فعله ، ولا كان ذلك طرفة عين ، فما بال الجنة قد عطّلها الله مد خلقها وأبدعها إلى وقت جزاء الخلق ؟ وهذا محال ظاهر ، بل نقول :

إن الله تعالى ذكره لم يعطل شيئاً مما أبدعه من فعله الذي من أجل خلقه ، فإذا الجنة غير معطلة عن فعلها وغرضها ، فإذا وجب ذلك ، فكيف نقول في الجنة حيث أبدعها الله ؟ وأي جزاء يترهم فيها حين لم تكن نفس اكتسبت خيراً ليكون فعلها دائماً باقياً ؟ فأقول : ان ترتيب الاسامي للجنة انما وقع من أجل هذا الذي ذكرناه من أن الجنة عن فعلها لم تكن معطلة حين أبدعها الله بل كانت أفعالها جارية منها كجريان أفعال ما دونها إلى أقصى المخلوقين ، فمن أساميتها الفردوس ، والخلد ، والنعيم ، وكل واحدة منها تسمى جنة ، ولكل واحدة منها فعل ، فالفردوس أعلى الجنان ، وأضاف

الفردوس إلى كلمة الله تعالى ذكره ، وفعلها اتحادها بالبدع الأول حتى استنار جوهره بها .

والخلد ما تمكن في جوهرية السابق من بروز الأشياء المبرزة فيه والتي قد خلدت فيه فلا تفارقه ، ولا تزول عنه ، ولا تتغير أبداً^(١) .

والنعيم ما أنعم به السابق على تاليه من نور كلمة الله ليكون له بجريانه في صورة الإنسانية الترقى إلى الخلد والفردوس ، وليكون نعيمها مخلداً ، ومخلديها بنور الفردوس مستتيراً .

وعلى هذا القياس جاز أن يكون الرجل إذا بلغ من العلم المبلغ العالي الذي رفعت الحجب بينه وبين الجنات الثلاث من النعيم والخلد والفردوس على سبيل التوسط ، أن يصيرجنة من استفاد منه ، واستنار بعلمه ، لأنه إذا أخذ في إفادته فانه لايزال ينعم عليه من العلوم الخفية ما يكون به شرفه ورفعته ، ولا يزال يخلد في نفسه ما ينعم عليه به من حكمته التي بها حياته وقوامه . وإذا اجتمع الانعام والتخليد للأنفس استنارت واستضاءت ، والتذت بهما لذة شريفة مشرفة على اللذات كلها .

فهذه صورة من صور الثواب بالوجيز من القول . فأما العقاب فانه شقوة تلحق الأنفس ويكون لها بها ضيق جوهر النفس وسقوطها عن نيل درجاتها ، وقوعها في الدركات لسهوها وغفلتها عن عالمها النوراني ، وتعلقها واغترارها بالأشياء الهولانية الدنيئة التي تورثها الدنائة والضعة ، فلا تزال صادقة عن السعادة مرتكبة في الشقوة ، وأية شقاوة آيين من شقاوة الجهال الذين يصبحون ويمسون .

والأقاويل المهذبة عن الشكوك والتناقض تجري بمسامعهم وهم عنها صم لا يسمعون ، والأقاويل التي لم يشهد لها شيء من آيات الأفاق والأنفس في أسماعهم غائصة ، ومنها في قلوبهم متمكنة ، فإذا عرضت هذا الأنفس بهذا

(١) كتاب الاضطرار - ص ٩٤ - ٩٥

الزاد على جوهرها هل ينفر عن جوهرها أم يطابقها ؟ فان نفر عنها جوهرها ، فعلى أي شيء قرارها ، أم بأي شيء خلاصها ؟ وان طابقتها جوهرها فكيف يطابق الجوهر غير ذاته ؟ والشيء لا يطابق الا ذاته ؟ ولو طابق غير ذاته لم تكن النفس علة آيات الآفاق والأنفس .

والنفس بلا مرية علة آيات الآفاق والأنفس ، فأيات الآفاق والأنفس إذاً مطابقة لجوهر النفس ، فهي إذا لم تشهد آيات الآفاق والأنفس لها على ما غاص في سمعها وتمكن في قلبها غير مطابقة لجوهرها .

وإذا لم تطابق وقعت في الدركات ، وأنت بالمجالات الممتنعات فلا تزال في اشتغال واتضاع متى تبلغ آثارها في عالم التراكيب إلى شقوة فظيعة وضعة منكورة . وإذا كان حال الثواب والعقاب ما مثلناه من الرفعة والضعة والسعادة والشقوة ، فحق لأهل الحق ألا يقصروا ولا يفتروا عن اقتناء العلوم ساعة واحدة يدخرونها لأنفسهم ، ويتزودون منها لمعادهم . وليجتهدوا ، وليبالغوا في تهذيبها وتنقيتها عن ثموه الموهين ، فلا يقبلوا بها إلا صدقاً وحقاً ، ويعترضون عما استحال وامتنع فانه يفسد جوهر النفس ، ويوقعها في الدركات والثرهات ، وعليكم بالصبر فانه عون للمرء اذا أخذ في تعليم الحق على درك العلوم .

ألا ترى أن الله تعالى ذكره لما أخذ في وصف الذين يرثون الفردوس بدأ بالخشوع الذي هو الصبر والسكينة ، والمرء إذا أخذ في تعليم الحق وتصويره ما زجرته العجلة عن الثبوت فيه ، والبلوغ فيه إلى غايته التي تورثه الراحة والسلوة . فإذا وجد من دليل في العلم له إرشاد إلى الحق ، وأسفر له بعض ما يرومه ويرتاده صبر عليه حتى يسفر له باقية ، وإن لم يصبر عليه يوشك أن يظلم عليه ما أسفر له فيصير إلى شقوة الأبد^(١) .

وبعد كل هذه الآراء التي استعرضناها ، نرى لزماً علينا أن نتلفت إلى

(١) كتاب (الافتخار) السجستاني - ص ٩٦ - ٩٧ - تحقيق وتقديم الدكتور مصطفى غالب

جماعة اخوان الصفاء الذين ساهموا مساهمة فعالة في إيجاد فلسفة حقانية تنسجم انسجاماً كلياً مع المرامي والأهداف الدينية الإسلامية ولتستمتع إليهم ماذا يقولون حول جهل المنكرين لبقاء النفوس بعد مفارقتها الجسد : « وإغادعاهم الى التكلّيب ببقاء النفس بعد مفارقتها الجسد اذ لم يعرفوها حق معرفتها ، ولا ما يختص بها من أفعالها وأعمالها المختصة بها ، وهي مفارقة للجسد ، وانها تفعل أشياء وتعمل أعمالاً ، لا تدرك بها غوامض العلوم وتقام المنافع ، لا تقدر الآيات الجسمانية عليها ، ولا المزاجات الطبيعية تصل بمجردنا إليها ، لولا ما أحدث بها من القوى النفسانية ، والتأثيرات الإلهية ، بما ألقي إليها من القوى العلوية ، والمواد العقلية ، وان النفس انما قبلت ذلك الفيض ، وتلقّت تلك المواد ، لقرب نسبة ما بينها وبين العقل والأمر ، وان الجسم لا يقبل شيئاً من ذلك ، كما يقبل الغذاء من الطبايع ، وبما اتصل به منها ، ويصدر إليه عنها ، فكل يقبل عن جنسه ويميل إلى مثله ، ويرتبط بشكله ، وقد كنا ذكرنا أننا نورد البرهان على بقاء النفس بعد مفارقة الجسد ، ونريد أن نذكر في هذا الموضوع طرفاً من ذلك ، تسعد به إن شاء الله تعالى .^(١)

ثم يضيف جماعة اخوان الصفاء عن حال النفس فيما يختص من أعمالها ، والجسد من أفعاله . فيقولون : « اعلم أيها الأخ الفاضل أيديك الله وإيانا بروح منه ، أننا لما اعتبرنا حال النفس مع الجسد ، وبخشنا عما يختص به كل واحد من الأفعال ، وما يصدر عنها من الأعمال ، فوجدنا الجسد تابعاً للنفس ، منقاداً إليها ؛ واقعاً تحت أمرها ونهيها . وأن جميع ما يظهر بالحس ، ويبدو باللمس ، هو قوى منها محرّكة للجسد ، وإنها تخبر بالكائنات ، وتنزل بنزول الآيات والبركات من السموات ، في أوقات القرانات ، وتقبل الوحي والأنبياء ، وتدل على المنافع والمضار بما تسخره من عقاقير الحشائش ، وما يكون في أجواف الحيوانات والتراب ، والمعادن . وان ذلك يتصل بالأذن من الناس ، عن الأعلى منهم ، ثم لا يزال التفاضل يقع بينهم ، حتى تتصل تلك الفضائل بوجه ذلك الزمان ، ورئيسه ، المتلقي لها من الملائكة وحياً وإلهاماً .

(١) الرسالة الجامعة - اخوان الصفاء - ص ٣٠٠ - ٣٠١ - تحقيق وتقديم د . م . غالب

فلما اعتبرنا أقواله وأعماله وجدنا ظهور تلك الفضائل عنه ليست من جوهر ولا من لطائف الطبيعة الأرضية ، وإنه تأييد سماوي ، وأمر إلهي ، وإنه بقرب نسبته الفاضلة وأدواته الكاملة ، يتلقى ذلك الفيض الشريف ، والعلم اللطيف ، ثم كذلك كان قبول أهل زمانه عنه ، بالنسبة القريبة بينه وبينهم ، وإن كل واحد أخذ منه بحظه ، ونائل بقسطه ، ومنه كان تدبير الحالين ، وصلاح الأمرين ، أمر الجسد بما ينتفع به من غذائه ، ومضاره ومنافعه وما يكون من استقامة طبائعه ، وما يختص به من التدبير الذي يكون به صلاح أمره ، ودوام سلامته ، وما يختص بأمر النفس من صلاح حالها ، واستقامة أمرها ، ثم اعتبرنا حال الانفراد والاقتران وبحثنا عنه ، فأرأينا الجسم عند المفارقة يقع وقعة ، ويصرع صرعة ، فلا يكون له قوام ، ولا يطلق عليه اسم التمام ، ويقال لأنه نائم مات ، وتقبح صورته ، وتشوه خلقته ، وتنفر الأنفس منه ، وتريد البعد عنه ، ويفارقه طبيبه ، ويحله حبيبه ، ثم لا يلبث أن يدسه في التراب ، ليواري موأته ، ويستر عورته ، تحنناً عليه وإحساناً إليه ، ثم تتفرق أجزاؤه المركبة وتختلط ببسائط جواهر الأمهات ، وترجع كل قوة جسمانية إلى هوى طبيعية ، وتتعري منه الصورة النفسانية ، فلا يكون إنساناً واقعاً عليه اسم الإنسانية أبداً .

فبالبرهان من هذا المكان أن النفس إذا فارقت الجسد عادت إلى ما منه بدأت ، وعنه صدرت ، كرجوع الجسم إلى ما منه نشأ وعنه بدأ . ثم تكون مرهونة بما كسبت وعملت ، فلا تكون موجودة بآلات طبيعية ، ولا في أشخاص إنسانية ، ولا موصوفة بصفات جسمانية وإنما يكون لها ذلك إذا تمت لها صفاتها اللائقة بها ، الموصلة إلى كمالها ، الذي هو زهدها في الدنيا والبغض لها ، والتمني للخروج منها والعدول عنها . فعند ذلك يقودها شوقها إلى مكان مطلوبها ، وموضع محبوبها ، كما يقود العاشق عشقه إلى معشوقه ، والمشوق إلى مشوقه ، وإن بعد دراه وشط فراره ، وبالبرهان إنما كان من الأمور المصلحة للجسم بوساطة النفس إنه غير منسوب إليه ، إذ لو كانت منه لكان مستغنياً عنه ، فلما انفصل عن أن تكون منه ، وجبت له الحاجة إليها ، والشئ لا يحتاج حاجة الضرورة ألا إلى ما هو أفضل منه . فبالبرهان أن

جوهر النفس أفضل بالضرورة من جوهر الجسم ، وما كان من العلم الذي به صلاح أمر النفس ، والنفس محتاجة إليه . فالبرهان انه ليس هو منها بالحقيقة النفسانية ، بل هي مهياة لقبوله بما يعملها فيها برأيها من القوة الفاضلة ، وان العلم المتصل بها أمر الهي ، بوساطة العقل اذ كانت به تعلم الشيء بعد الشيء وتخرج به من الحد إلى الحد .

ولما كان اتصال هذا الفيض بها متواتراً ، لا يفنى ولا ينقطع ليوصلها إلى كمالها ، كذلك كان انعطافها على جسمها بالملاطفة له ، والقيام بحاله حتى تبقى على أحسن قوامه وأتم نظامه ، وأنه يميله إلى عنصره وشوقه إلى قراره يعدل عنها وينقلب منها ، ويميل إلى ما يكون به دماره ، وسبب بواره . فبالبرهان قد صح الرد على من زعم أن النفس جوهرية أرضية ، وزبدة طبيعية ، فانية بفناء الجسد ، غير موجودة اذا فارقت ، ولا حية اذا علمته .^(١) ولو كان ذلك كذلك لفنيت العلوم وانقطعت الحكم ، وبطل مجيء الانبياء وانقطع الوحي من السماء ، وكان العالم الجسماني ، والخلق البشري ، لا حاجة لهم في العلوم السماوية ، والأحكام الفلكية ، ولكان خلق السموات وما فيها من الشمس والقمر ، والكواكب ، والنجوم ، لا معنى له ، عبثاً ولعباً ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، ولكان لهم في الأرض والطبيعة غنى عما سواها ، إذ كانوا منها وإليها ، وفيها ، ولكنهم استندوا إلى ما تألولوه باختيارهم ، ودلتهم عليه جهالتهم من قول الله تعالى : ﴿مَنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾^(٢) فلم يعتبروا هذا القول ، ولا عرفوه حق معرفته ، كأنهم لم يسمعوا قوله : ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً . فَادْخُلِي فِي عِبَادِي . وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾^(٣) .

فان كانت الأرض هي أصل النفس ، ومنها خلقت وإليها تعود ، فالأرض إذاً ربها الذي إليه مرجعها . ولو علموا أن الخطاب الأول يخص

(١) الرسالة الجامعة - اخوان الصفاء - ص ٣٠٢ - ٣٠٣ - تقديم وتحقيق د . مصطفى غالب

(٢) سورة طه آية ٥٥

(٣) سورة ٨٩ آية ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ .

بالأجسام دون الأنفس ، اذا كانت الأجسام جواهر أرضية ، وهيولى طبيعية ، فينسبها الى الأرض التي خلقها منها ، وانه يعيدها إليها ، اذا فارقتها الأنفس ومنها يخرجها تارة أخرى . فبالبرهان قد صح أن النفس بمجرد ما راجعة الى ربها اذا عملت الأعمال التي أمرها بها ، وقبيلت منها ما ألقاه إليها ، وأنزله عليها . فقد صح بالبرهان أن العلم من الله مؤيد به العقل ، وان العقل موضع للعلم وهيولى له ، وانه لا يكون الإنسان عالماً حتى يكون عاقلاً ، والعقل من عقل عن الله أمره ونهيه ، وانه مفضيه على تاليه ، كما تقبل الشمس الأنوار الصافية بالقوة المجعلولة فيها ، المفاضة عليها ، المشرقة بها أنوارها ، وتمتد القمر المنير بنورها ، حتى يمتلئ ، ويفضيه على من دونه من الكواكب ، بعضها من بعض . كذلك أنبياء الله وأوليائوه ، اذا قبلوا العلم والحكمة عمن أيده الله بها ، وألقاها اليه من ملائكته المقربين ، واتصلت بمن اصطفاه من عباده الجسمانيين ، وقبلوها بأرواحهم الزكية ، وأنفسهم المضيئة ، بثوها في من دونهم من العالم ، لتتم الحكمة ، وتبلغ المشيئة ، وتصبح للأنفس الإنسانية صورة ملكية ، ورتبة سماوية تصل بها اليها ، وترد عليها اذا فارقت الأجسام الحسية ، وهيولى الطبيعية .^(١)

ولم يقف نشاط اخوان الصفاء عند هذا الحد ، بل ذهبوا الى أنه من الضروري معرفة البعث ، فاستعرضوا هذه الناحية من وجهة النظر الإسلامية وكما دلت عليها الآيات القرآنية ، فقالوا : « اعلم يا أخي أيديك الله وإيانا بروح منه ، أن لفظة البعث لفظة تدل على معنيين في هذا الأمر : أحدهما بعث إيراد ، وبعث إصدار بمعنى المبدأ والمعاد .

وأما المبدأ فهو انبعاث النفس من العقل ، ثم كذلك انبعاث الأشياء بعضها من بعض ، وبلؤها من العقل ، وكلها من الله عز وجل . وبعث الابتداء هو البعث من حد القوة الى حد الفعل ، وهو إيراد الأشياء من العلم الى الوجود بالصور ، وكونها في الهيولى . والبعث الذي هو بمعنى الإصدار

(١) الرسالة الجامعة - اخوان الصفاء - ص ٣٠٤ - ٣٠٥ . تقديم الدكتور مصطفى غالب

والعود هو مفارقة النفس الجسد بعد اتحادها به ، وكونها معه مقارنة لما عملت ، حاملة لما كسبت ، اما إلى عذاب مقيم ، واما إلى سرور ونعيم . فهذه معرفة البعث بالوجيز من القول الدال على المبدأ والمعاد في هذا المعنى . ومنه قول الله عز وجل : ﴿ فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ﴾ ومنه بعث الأنبياء لمن يقوم مقامهم في تبليغ رسالاتهم في الأمة ، لنعم البركة وتشمل النعمة ، والبعث الكائن في الدنيا جزئي والبعث المؤدي إلى الآخرة كلي .^(٢)

وأما تسمية هذا اليوم بالحاقة ، فإنما هو إشارة إلى تحقيق علم الله الذي أخبرت به الأنبياء ، ودلت عليه الحكماء ، وصدقت به العلماء المؤمنون ، وكذب به الجلهال والمنافقون .

وأما قوله الواقعة ، فإنما عني به أن في ذلك اليوم يقع القول عليهم بالتكذيب لهم ، وفساد ما كانوا يعتقدونه من الآراء السخيفة ، والمذاهب المخالفة لقول الحق ، العادلين بزخارفهم عن طريق أهل الصلح .

وأما قوله الأزفة ، عني به أن في ذلك اليوم يكون لحوق كل نفس بما عملت ، وتحيط بها سيئات ما كسبت ، والأزوف في لغة العرب هو الرواح ، والزوال من مكان الى مكان . كما يقال أزفت الشمس للغروب ، وأزف الوقت ، كذلك الأزفة رفع شيء ووضع شيء غيره في موضعه ، والرواح به ، كذلك يكون الأمر في ذلك اليوم إزالة المذاهب السخيفة ، والاعتقادات الرديئة ، والأهوية الضالة المضلة ، ونقل أهلها الى العذاب المهيئ ، والذل المقيم ، ولذلك قال : « اقتربت الساعة وانشق القمر »^(٣) . فاقتراب الساعة هو المسارعة بمجازاة الأنفس ، وانشقاق القمر زوال أمر الدنيا ، اذ كان القمر هو المتولي تدبير عالم الكون والفساد ، وبانشقاقه تبطل هذه الحركة .

(١) سورة آل عمران آية ٢١٥

(٢) الرسالة الخامسة - اخوان الصفاء - ص ٤٣٧

(٣) سورة القمر آية ١ .

وأما قوله يوم الناد ، فانه في ذلك اليوم يكون النداء كما قال سبحانه : ﴿ ينادونهم ألم نكن معكم ﴾^(١) وندادة أصحاب الأعراف ، وندادة الذين آمنوا يومئذ بعضهم لبعض بالبشرى والثناء ، والفرح ، والسرور ، وندادة الذين كفروا بعضهم لبعض بالويل والثبور ، وقولهم : « قد كنا في غفلة من هذا »^(٢) ونداؤهم بالشهادة على أنفسهم أنهم كانوا هم الظالمين . وأما قوله يوم النشور ، فهو يوم نشر الأعمال وظهورها ، ليراها الفريقان ويقف عليها أهل الجمع ، وذلك أن المؤمنين يعرفون أعمال الذين كفروا وتعرض عليهم ، ويقال لهم ، أليس هذا بالحق ؟ قالوا بلى ، فيقال لهم : أليست هذه أعمالكم فيعرفون بها ، وتحيط بهم سيئاتهم ، وتعرض أفعال المؤمنين الزكية ، وأعمالهم المرضية ، على الكافرين ، فيقال لهم : ألم تكونوا تدعون إلى هذا العمل بمثل هذه الأعمال ، وكنتم تستكبرون ؟ فيقولون نعم « لقد جاءت رسل رينا بالحق »^(٣) فكلذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء^(٤) .

واعلم يا أخي ان العرض إنما هو عرض أعمال العباد ، في ذلك اليوم بعضهم على بعض ، ليعرف كل منهم بسيماهم ، وسيماهم أعمالهم . والشهداء هم رؤساء المؤمنين ، وهم الأئمة المهديون والخلفاء الراشدون . وأما من توهم أن أعمال العباد تعرض على الله في ذلك اليوم حتى يعرفها ، ويقف عليها ويأمر وينهي ، فحاشا الله ، وكيف يعرض عليه ما هو محيط به ، وغير خفي عنه ، وإنما يكون العرض على من يحتاج أن يعرف بالعرض ما يعرض عليه ، وهذه صفة لا يليق أن يوصف بها الله سبحانه ، وإنما العرض في ذلك اليوم عرض الأعمال على الخلق : أعمال أهل الطاعة ، وأعمال أهل المعصية ، حتى يقوم بذلك العدل عليهم منهم ، والوزن بالقسط ، فيحيط

(١) سورة الحديد آية ١٤

(٢) سورة الأنبياء آية ٩٧

(٣) سورة الأعراف آية ٤٣

(٤) سورة الملك آية ٩

يومئذ بكل نفس ما عملت ، وهم لا يظلمون ، ويعرفون أعمالهم ، ولا يغيب عنهم شيء منها ، ولا ينكروها ، فتكون أعمال الذين آمنوا جنات لهم ، وغرفاً وقصوراً ذات روائح طيبة ، ومراء حسنة ، وروح وريحان ، وما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت . وكذلك يرى الذين كفروا « أعمالهم حشرات عليهم وما هم بخارجين من النار »^(١) وأما بعثرة القبور في ذلك اليوم ، فهي ظهور ما كان مكمناً في قبره ، مغطى بستره ، فعند ذلك يبدو كل مستور . وأما تحصيل ما في الصدور ، فهو خروج ما كانت تجتبه صدور المؤمنين ، وتحتوي عليه قلوبهم ، من المعارف الحقيقية ، ولا يقدرّون على إظهارها وإقامة الحجج بها ، لما كانوا يخشونه على أنفسهم من مهانة الكافرين لهم ، وقدرتهم عليهم في دار الدنيا . فعند ذلك يتحصل ما في صدورهم ، لهم ومعهم ، وتترأى لهم في نفوسهم الزكية أنوار تسمى بين أيديهم وإيمانهم . وكذلك يحصل للذين كفروا أيضاً ما كان في صدورهم من التخيلات الفاسدة ، والأوهام الرديئة ، والاعتقادات المضلة ، التي اطمأنت بها نفوسهم وسكنت إليها أرواحهم ، فتصير ظلمة على ظلمتهم ، وأوزاراً على ظهورهم ، « ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم »^(٢) ولذلك قال الله تعالى : ﴿ أولئك الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا ﴾^(٣) . وقال : ﴿ عامله ناصية تصلي ناراً حامية ﴾^(٤) . وأما ليلة القدر ، فهو ما يقدر في ليلة ذلك اليوم من أمور الآخرة ، ووضع الأشياء في مواضعها . وأما انشقاق السماء فهو انشقاق ظواهر الأمور ، بحقائق ما كان مخفياً فيها ، وتنزل به ملائكتها ، ويفرق كل أمر حكيم ، كما قال عز وجل : ﴿ وفي السماء رزقكم وما توعدون ﴾^(٥) . ففي يوم القيامة تنشق السماء وتفاض الأرزاق

(١) سورة البقرة آية ١٦٧

(٢) سورة النحل آية ٢٥

(٣) سورة الكهف آية ١٠٤

(٤) سورة الغاشية آية ٣ ، ٤

(٥) سورة اللّٰهيات آية ٢٢

على أهلها دفعة واحدة ، بعد أن كانت تنزل بها الملائكة من^(١) أبوابها بقدر معلوم ، ورزق مقسوم .

وفي يوم القيامة يكون العطاء الكلي ، وفيض الخيرات والنعم على أهلها ، والبلايا والعقوبات على مستحقها دفعة واحدة . وأما طي الساء في ذلك اليوم كطي الكتاب ، فهو ما يكون في ذلك اليوم من طي الأوامر ، والنواهي ، التي كانت في حال قيام الدنيا ، لأن القيامة لا يكون فيها أمر ولا نهي ، إنما هو الجزاء والعطايا ، بما كان من الأوامر والنواهي وكذلك يقال للكتاب إذا قرئ وفرغ قارئة من قراءته ، وفهم ما فيه قد طوي ، أي زالت أحكامه فلا يحتاج إليه « كما بدأنا أول خلق نعيده »^(٢) عود النشأة الأولى .

وأما قوله يوم الحشر ، فإن العالم في ذلك اليوم يحشرون ، والحشر هو حشر النفوس الجزئية إلى النفس الكلية . وأما غيبة الشمس ، فإن ذلك يكون متقدماً على الساعة وهو من أشراطها ، وعلاماتها ، تغيب من مشرقها وتطلع من مغربها . وأما مرور الجبال كمر السحاب ، فهو مرور الرؤساء بالعلم والحكمة ، كالسحاب المار بالغيث ، والماء الذي به حياة الأرض . وأما تفجير البحار ، فهو ظهور علم الرؤساء السبعة وما كان مستوراً في شرايعهم ونواميسهم ، ولذلك قيل : إن البحار السبعة ، وإن البحر السابع هو البحر الواسع المحيط . وهو مثل لخاتم الرؤساء . وأما النفخ في الصور ، فهو انبعاث الروح الطاهرة في الأشخاص المستعملة ، في الأزمان الخالية ، لتحضر وقت يوم القيامة ، وتشاهد الأفعال بالحقيقة ، وظهورها إلى الفعل ، بعد أن كانت تشاهدها بالقوة . والنفخة الأولى قيام السادس بالبشارة ، والإعذار ، والإنذار . والنفخة الثانية التي بها يكون العالم قياماً ينتظرون ظهور السابع .

فالسادس أول بالقوة ، والسابع ثان بالعقل ، ويهذه النفخة أيضاً يكون

(١) الرسالة الجامعة لـ اخوان الصفاء - ص ٤٣٨ - ٤٤٠ - تحقيق الدكتور مصطفى غالب

(٢) سورة الانبياء آية ١٠٤

قيام الصور البالية والأجساد الثاوية ، في عالم الجهالة ، ومذهب الضلالة ، لتجاذى بما كسبت .

وأما حياة الأموات ، وجمع الشتات ، فهو حياة من كان مات من المؤمنين وعباد الله الصالحين ، بخلبة الشياطين ، وقهر الظالمين ، وجمع شتاتهم بعد التفريق ، بالقتل والتفريق والتخريق ، والرمي بالكفر والفسوق . وقولهم عنهم ما حكاه الله سبحانه بقوله : ﴿ ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلاً ﴾^(١) وقوله : ﴿ ففريقاً كذبتم وفريقاً تقتلون ﴾^(٢) فالفريق المكذب هم الأنبياء . والفريق المقتول هم أتباعهم وأصحابهم . وأما حضور الشهداء في ذلك اليوم فهو جمع الرسل لقيام الحجة على الذين كفروا ، اذ رأوهم بأشخاصهم التي يعرفونها ، وامتكبروا عليها ، ووصلوا بالأذى إليها ، فعند ذلك يبلس المجرمون ، أي يتحIRON ، وينقطعون عن إقامة الحجة لأنفسهم بما ينجيهم من سوء ما أحاط بهم . وأما قوله جل اسمه : ﴿ يوم تأتي السماء بدخان مبين . يغطى الناس هذا عذاب أليم ﴾^(٣) فهو ما يكون قبل قيام القيامة من الفتن التي تغشى الناس ، والظلام الذي يقع بهم ، وعليهم ، إذا أظلمت سماء^(٤) الحكمة ، وتناثرت كواكبها ، وغابت شمسها ، وأظلم قمرها ، يغطى الناس ، هذا عذاب أليم ، وهو اليوم الذي « تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد »^(٥) ويومئذ يتبرأ « الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الأسباب »^(٦)

(١) سورة النساء آية ٥١

(٢) سورة البقرة آية ٨٧

(٣) سورة المرقان آية ١٠ ، ١١

(٤) الرسالة الجامعة - اخوان الصفاء - ص ٤٤١ - ٤٤٢ - تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب

(٥) سورة الحج آية ٢

(٦) سورة البقرة آية ١٦٦

ويوم الجمع هو اجتماع الفريقين ، حتى لا يغادر منهم أحد ، فريق الحق وفريق الباطل . يوم التغابن هو يوم يحشر فيه الذين ظلموا ما كانوا يعملون « وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا »^(١) والغبن هو الخسارة ، وأخذ الشيء بغير تعويض يقوم مقامه ، ولذلك ظن الذين كفروا أنهم يجازون بأعمالهم ، حتى يكون يوم القيامة فيخسرونها ، ولا يفعل قليل ولا كثير ، وتعير سيئاتهم بجسنتهم فلا تفي بها . وتعير حسنات الذين آمنوا بسيئاتهم ، فلا تضرهم ، ولا يؤخّلون بها ، إذ كان رأس حسنات الذين آمنوا معرفة الله سبحانه ، ومعرفة أوليائه وطاعتهم ، ولا معصية تضرهم بعد ذلك ، إذ قد أدوا ما يجب عليهم ، وما تكاد تزل بهم القدمان جميعاً ، وإن زلت بأحدهم قدم اعتمد على الأخرى ، ورأس المعاصي الذين كفروا الشرك بالله ، ووجد منازل أوليائه ، والتكبر عليهم ، والخروج عن طاعتهم ، فلا حسنة تنفعهم بعد ذلك من صلاة ولا صيام ، ولا عمل كما قال الله عز وجل : ﴿ وقد منا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً ﴾^(٢) فهذه معرفة حقيقة يوم التغابن . وقوله : ﴿ وبرزت الجحيم للغاوين ﴾^(٣) . فالجحيم هي الدار الواصل فيها البلاء إلى مستحقه ، مكان الهوان المقيم والعذاب الأليم . وقيام « الروح والملائكة صفاً لا يتكلمون »^(٤) هي قيام رؤساء المؤمنين ، الذين أرواحهم طاهرة ، ونفوسهم زكية ، والملائكة هي منازلهم التي ملكوها ، وعلومهم التي تلقوها من الملائكة ، فهم لا ينطقون بشيء منها يومئذ ﴿ إلا من أذن له الرحمن وقال صواباً ﴾^(٥) . وهو رحمان ﴿ ذلك اليوم الحق فمن شاء اتخذ إلى ربه مآباً ﴾^(٦) .

(١) سورة الكهف آية ١٠٤

(٢) سورة الفرقان آية ٢٣

(٣) سورة الشعراء آية ٩١

(٤) سورة النبأ آية ٣٨

(٥) سورة النبأ آية ٣٨

(٦) سورة النبأ آية ٣٩

وأما قوله : ﴿ يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون ﴾^(١) فهو مدة قيام أمر السادس ، ولذلك قال (ﷺ) : عمر الدنيا سبعة آلاف سنة ، بعثت في آخرها ألفاً . وأما قوله : ﴿ يوم كان مقداره خمسين ألف سنة ﴾^(٢) وهو دور الآخرة . وأما قوله : ﴿ كم لبثتم في الأرض عدد سنين . قالوا لبثنا يوم أ أو بعض يوم ﴾^(٣) إنما يقال لهم كم كان مقدار مدة ما تمتعتم به من حياتكم وليوثكم في الأرض إلى وقت حشركم ، وقيام قيامتكم من أول دور السر إلى هذا الوقت ، قالوا « يوماً أو بعض يوم فاستل العادين » يعنون الرؤساء أصحاب العدد ، قال بل ﴿ لبثتم في كتاب الله إلى يوم البعث فهذا يوم البعث ولكنكم لا تعلمون ﴾^(٤) لما يلحقكم من الغفلة ، وعظيم المصيبة إذا عابثوا ما كانوا يوعدون .

وأما الموتة الأولى ، فهي موة الجسد ، ومفارقة النفس إياه وانقطاعها منه ، والإحالة بينها وبينه . وأما الموتة الثانية ، فهي يأسها من الثواب على ما كانت تظن أنها تثاب في الدار الآخرة ، فعند ذلك يخيب سعيها ، ويكذب ظنها فتصوت موت الحسرة ، والندامة .

وأما الحياة الأولى فهي حياة النفس بالبعث الأول إلى دار الدنيا ، وحياتها الثانية بالبعث الثاني ليوم القيامة ، واعتراف الكافرين بذنوبهم وأعمالهم إذا رأوها ، وعرضت عليهم . وقوله : ﴿ وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد ﴾^(٥) فالسائق عملها ، والشهيد رئيس زمانها الذي أمرت بطاعته ، الشاهد عليها ولها ، وهو رقيبها المعرف لها بما كسبت من خير أو شر .^(٦)

(١) سورة السجدة آية ٥

(٢) سورة المخرج آية ٤

(٣) سورة المؤمنون آية ١١٢ ، ١١٣

(٤) سورة الرعد آية ٥٦

(٥) سورة ق آية ٢١

(٦) الرسالة الجامعة - اخوان الصفاء - ص ٤٤٣ - ٤٤٥ د . م . غالب

وفي مكان آخر يقول : ﴿ وترى الملائكة حافين حول العرش ﴾ (١) وهو عرش الملكوت الذي لا يدرك صفته مخلوق ، وعلمه المحيط بالمخلوقات كلها ، وهو الإبداع الأول التام ، عرش الله ذي الجلال والإكرام . والملائكة الثمانية ، رؤساء الملائكة ، وهم الصالون الفائزون البارزون يوم القيامة ، وفاز الذين آمنوا بالجنة ، لا خوف عليهم ولا هم يحزنون . والذين كفروا بالنار يسمع لهم فيها شهيق وزفير ، وهم فيها مبلسون ، خالدون فيها ، مادامت السموات والأرض ، إلا ما شاء الله ، واستقر أهل الجنة في كرامته عز وجل ، تحيتهم يوم يلقونه سلام وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين .

فهذه معرفة القيامة بالوجيز من القول ، قد ألقيناه إليك ، ولا حول ولا قوة في شيء مما وصفناه وذكرناه ، إلا بالله العلي العظيم ، والحمد لله رب العالمين (٢)

ومن هذه الآراء الحكمية والمواعظ الباهرة التي أوردها الاخوان والمتعلقة بالنفس الإنسانية وما يفيدها وما ينقذها من الضلال يوم الحشر والبعث والمعاد ، أي معاد النفس إلى الكل الذي انبثقت منه ، نرى لزماً علينا أن نتقل إلى فيلسوف اسلامي آخر هو أحمد حميد الدين الكرمانلي الذي أفرد صفحات عديدة عن النفس البشرية وما يصيبها في حال المعاد إلى الكل الذي انبثقت منه فيقول : في نفس البشر ، وما لها بعد انتقالها من الجزاء على اكتسابها ، وما البعث ؟ وما الحساب ، وما الثواب ، وما العقاب ، وما الجنة ، وما النار ، وكيف الحال في الجميع ، وما حال المتقين في مأبهم ؟ وما الذي يدل في دنياها منها على حالها في آخرتها ، وما أفعالهم ؟ وما حال المنافقين والفاسقين والضالين والمتراسين الذين لا يدينون الله بدين الحق ، ومن هم ، وما أفعالهم وما الذي يلقونه بعد الممات ؟ وهل للنفس وصول إلى ثوابها وعقابها في حال انتقالها ، أم هي على جملتها إلى يوم البعث ، ومتى ذلك ؟ وما الجامع للفرقتين : أهل الجنة والنار إلى إبان ذلك ؟ وهل هي

(١) سورة الزمر آية ٧٤ - ٧٥

(٢) نفس المصدر - اخوان الصفاء - ص ٤٥٣ -

صورة منفردة على ما هي عليه صورة أجسامها في دنياها أم كيف هي ؟ وهل يكون للنفس بعد المفارقة والتجرد من أشباحها تعلق بجثة أخرى كما يقول أهل الغلو والتناسخ أم لا ؟ وهل هي تذكر الأمور التي كانت لها في دنياها أم لا ؟ وهل يبطل من معارفها شيء أم لا ؟ وهل يختص المتخلص إلى الثواب بفعل في غيره كالعقول الخارجة أم لا ؟ وما ذلك الفعل ؟ .

لما كان من القضايا العقلية ان ما كان قائماً بالقوة يحصل له من جهة القائم بالفعل اكتساباً منه ما به يتم خروجه إلى الفعل ، لم يكن له بحسب اكتسابه أشياء تكون تماماً له وكاملاً ، مثل النواة القائمة بالقوة نخلة التي يصير لها بعد الاكتساب من جهة القائم بأمرها بالفعل ما يكون به تمام قيامها نخلة بالفعل من قبول الأنوار الفاعلة التي هي لها كمال في الفعل ثماراً ، وقد كانت وقت كونها نواة غير قابلة لهذا الفعل منها - لامتناع - الأنوار من الفعل فيها ، بل لامتناع ذاتها عن قبول تلك الأفعال التي بها يتم كونها نخلة مشمرة ، وكانت النفس قائمة بالقوة ، وثبت أنه يحصل لها بعد اكتسابها ما به يتم خروجها إلى الفعل من جهة ما يصير إليه من القائم بالفعل ما لم يكن لها بحسب اكتسابها ، وكانت النفس مكتسبة من جهة القائم بأمر الله تعالى ، وصائرة إلى الدار الآخرة التي هي دار العقول القائمة بالفعل ، كان منه الحكم بأنه يحصل للنفس بحسب اكتسابها في آخرتها ما نسميه جزاء ونؤيد ذلك تأكيداً بقولنا : انه لما كان كل موجود مفيضاً على ما يحيط به ، ويحصل فيه بمعنى من المعاني على ما بيناه في كتاب (معالم الدين) ما يقتضيه ذاته في كماله حسب ما له مما يجري منه مجرى الكيفية ، على ما عليه أمر الماء فيما يحيط به ويحصل منه أو يجاوره من إفادته إياه رطوبة وبرودة بحسب قبوله ، وأمر الهواء والأفلاك فيما لها من الأفعال المشاهدة ، وكانت الدار الآخرة التي هي دار العقول والملكوت نهاية إليها مصير النفس ، وبها تعلقها . ثبت أن تلك الدار تكسب إياها مما اشتملت عليه عند انقطاعها إليها بالكلية ما يكون للمحسنين ثواباً وللمسيئين خسراً^(١) بحسب اكتسابهم .

(١) راحة العقل - الكراملي - ص ٥٠٥ - ٥٠٦ - تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب

ويضيف : لما كانت النفس الناطقة في عالم الطبيعة معتصمة الأسباب التي توصلها إلى عالم القدس ، وكانت مستفيدة منه على كونها معوقة ومشوية بالأمور المزاجية ومشوية منها بما هي في جهاد في دفعه ، كان منه الحكم بأنها إذا تغيرت عن الأمور المزاجية المعوقة حصل لها من بركات ذلك العالم بالمجانسة والمناسبة والمغايرة والمنافرة ، وزوال العوائق ما يكون جزاء للمحسنين والمذنبين ، بحسب ما به يناسب أو يغير . وينشد ذلك ما يوجبه موازنة الخلق فنقول : إن الأمر في النفس ووجودها واكتسابها ونقصانها وكما لها وثوابها ونعيمها وعقابها وجحيمها كالأمر في جسمها الذي هو الخلق الأول والنشأة الأولى مثلاً يمثل ، يكون النظام في وجود ما يحس ، وما يعقل شيئاً واحداً ، كما قال الله تعالى : ﴿ ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة ﴾ ^(١) يقول : ما خلقكم الأول في أجسامكم التي تدرك بالحس ، ولا بعثكم في أنفسكم الذي هو الخلق الثاني الذي يدرك بالفعل إلا كنفس واحدة إلا سيان ومثلاً كشيء واحد ، فخص اسم الفعل فيها كان جسماً محسوساً بالخلق ، وفيما كان نفساً وعقلاً غير محسوس بالبعث ، وكذلك يكون الأمر فيه على نظام واحد فأخبر عن كيفية البعث المعقول بالخلق الأول المحسوس ، فقال تعالى : ﴿ يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث ﴾ ^(٢) .

يقول : إن كنتم لا تعلمون البعث الذي هو النشأة الآخرة التي هي خلق الأرواح وإحيائها بروح القدس الآخرة وأنتم في شك من خلقكم عما يدلكم عليه ، فاعلموا ذلك من خلقنا أجسامكم ﴿ فإننا خلقناكم ﴾ ^(٣) يعني أشخاصكم قبل التناسل « من تراب ثم من نطفة » ^(٤) عند انتقال الأمر إلى التناسل على ما ذكرناه فيما سبق « ثم من علقه » ^(٥) رتبة تبلخها النطفة والدم

(١) سورة لقمان آية ٢٨

(٢) سورة الحج آية ٥

(٣) سورة الحج آية ٥

(٤) سورة الحج آية ٥

(٥) سورة الحج آية ٥

عند امتزاجها جميعاً في الأرحام « ثم مضغة »^(١) كذلك رتبة تبليغها العلقه تكون منها مخلقة مصورة تامة ، وغير مخلقة غير مصورة ناقصة - على ما بيناه ، في رسالتنا « الوحيدة » - التي هي كلها مدركة من قبيل النشأة الأولى « فلولا تذكرون »^(٢) ثم الله ينشئ النشأة الآخرة بقوله تعالى : ﴿ ولقد علمتم النشأة الأولى ﴾^(٣) التي هي خلق أجسامكم من قبيل جسكم « فلولا تذكرون »^(٤) فهلا تتفكرون وتوازنون فتعلمون أن النظام في الخلق والبعث واحد ، وأن النشأة الآخرة التي هي خلق الأرواح وإحيائها بروح القدس على مثال النشأة الأولى ، ولما كان الأمر في وجود النفس وكما لها كالأمر في جسمها كما نرى به الكتاب الكريم ، ووجدنا جسمها في وجوده في الأحشاء كأننا في قوة النماء الحاصلة له من مزاجه الطبيعي فهو لا يزال يكتسب بالاستعداد واجتلاب المواد ، وينتقل من رتبة النطفية إلى رتبة العلقية ، ومن رتبة العلقية إلى رتبة المضغية ، ومن رتبة المضغية كذلك إلى أن يحصل له الآلات كمالاً من عين وأذن ويد ورجل وأنف ولسان ، وغير ذلك من الأمور المتقدمة شرحها ليقوم بالفعل بها عند مصيره إلى عالم الحس ، إذ كان وجودها له في تلك الظلمات وضيق الأحشاء لا لها ، بل لفسحة الدنيا وما فيها ، فيكون ما يلتذ به أو يألم بحسب ما اكتسب في الأحشاء من الآلات في كمالاتها واستقامتها عن القوة الطبيعية القائمة بالفعل خارج الأجسام التي إليها كان مصيره . فاذا حصل له تلك الآلات المهيأة للاكتساب داخلياً قام عند مصيره إلى دار الحس قابلاً طبيعتها وآلامها بحسب طبيعته المكتسبة أولاً ، قلنا : دالاً على النفس في أحوالها مقابلة إن وجودها في جسمها كوجود جسمها في الأحشاء والظلمات ، ووجودها في جسمها لا له بل لذاتها التي تليق بعالم آخر إليه مصيرها كوجود جسمها لا للظلمات وضيق الأحشاء بل لعالم حسي إليه مصيرها ، واستعدادها البركات الإلهية واستفادتها العلوم بالأعمال الشرعية بدأ بها واجتهادها لتقوم بها

(١) سورة الحج آية ٥

(٢) سورة الواقعة آية ٦٢

(٣) سورة الواقعة آية ٦٢

(٤) سورة الواقعة آية ٦٢

ذاتها ، وتهيؤها لأنوار الملكوت ، كاستمداد جسمها بما له من قوة النهاء لتقوية الآلات واستكمالها للقاء الموجودات في عالم الحس . ومفارقة النفس من جسمها مصيراً إلى الآخرة التي إليها انتهالها كمفارقة جسمها الأحشاء مصيراً إلى عالم الحسن الذي إليه وروده ، وتكون ذاتها في آخرتها لذاتها آلة تجدها الملاذ كالجسم الذي هو لها في دنياها آلة تجدها الملاذ ، وما يحصل لها من روح القدس في ذلك العالم ، كالروح الحسي الذي يحصل للجسم في هذا العالم . وما يحصل لها من النعيم والألم في آخرتها بحسب اكتسابها لا بحسب تلك الأمور المفضية إليها كما يحصل للجسم من اللذات والآلام في دنياه بحسب طبيعته لا بحسب تلك الأمور المنصوية كمثليها مثلاً بمثل ، فقد أسفرت المقابلة عن توازن يوجب لها جزاء وثواباً وعقاباً»^(١)

ويقول في مكان آخر : « وأما من يرى الجزء مثل محمد بن زكريا وأهل التناسخ وأنه يكون في الدنيا ، فمن اعتقادهم أن هذه الأنفس لها وجود قبل أشخاصها بخلاف اعتقاد الدهرية وأمثالهم ، ممن ينحون نحوهم الذين يقولون إن وجودها بوجود أشخاصها . ويقولون إنها جوهر تتردد في الهياكل بحسب اكتسابها إلى أن تصفو وتعود ، فقد أوردنا في كتابنا المعروف « بالرياض » و « ميزان العقل » وغيرهما من رسائلنا في فساد قولهم ما يغني سبباً ما يختص بذلك من كتابنا المعروف « بالمقاييس » رداً على الغلاة وأشباههم ، وسبيلهم في إيجاب ما أوجبوه من ذلك سبيل أمثالهم ممن منعوا الجزاء أصلاً ، اقتداء بعقولهم واكتفاء باستدلالاتهم الذي هو منبع الضلال ، فالجزاء ثابت واجب وهو متعلق بالبعث . والبعث هو فعل الله تعالى من جهة الملائكة المقربين في المبعوث الطبيعي كمالاً ليكون منبعثاً الانبعاث الثاني ، ومعناه هو المعرب عنه بالنفخ المخصوص بالقوة التي هي إفاضة على المقاض عليه الذي كان من قبل خالياً منها فيحيا الحياة الأبدية . »^(١)

(١) راحة العقل الكرمانى - ص ٥١٠ - ٥١١

ثم يتحدث الكرمانى عما يكون وجوده فى الآخرة فيقول : « وأما ما يكون وجوده فى الآخرة فهو من جهة العقول الإبداعية والانبعائية بما يسرى من روح القدس فى الأنفس الحاصلة من حضانة التعليم بظهور النفس الزكية صاحب الدور السابع فى العالم الطبيعى واستكمال الأسباب ، أسباب العادات له طبيعياً وملكوياً قياماً بحكم العلم بكل صورة بما لها وعليها بحسب ما جرى به الحكم من جهة الله فى دار حكمته مثلاً بمثل ، فيسعد السعيد ويشقى الشقى ، وذلك أن النفس لما كانت جوهرأ كاسبأ فى وجوده الأول فى دنياه بدأ به واجتهاده ، وكان ما يكتسبه حاصلأ فى ذاته حصول الكتابة فى الكاغد أو مثله من قابل بكون ذاته هى القاعدة فى ذاتها وهى المعقولة بها جميعأ . كانت ذاته كتابأ مرفوعأ بما اكتسبته مرهونة بما ادخرته على ما ذكرناه فيما سبق ، وذلك هو المراد فى قول الله تعالى : ﴿ كلا ان كتاب الأبرار لفى عليين ﴾^(١) وقوله : ﴿ كلا إن كتاب الفجار لفى سجين ﴾^(٢) يعنى أنفس الأبرار وأنفس الفجار المرقومة بما اكتسبته على ما يأتى به الشرح ، ولكون تلك الذات حياة عامة فى ذاتها تامة بما قبلته بالنفخ المذكور من الروح إذ ذاك لا تعلم ما هو مخالف من مكتسباته أو موافق لما إليه صارت من غيره مما أخرجه ، مما عنه كان صورتها ، بل تعلم ذلك من حين مفارقتها جسمها وزوال الأمور الشاغلة ، كانت إياها لأجل جسمها عما يخص ذاتها كما جاء فى الخبر عن النبي عليه الصلاة والسلام ، إن الميت إذا دفن سئل وفتح له باب من الجنة إن كان من أهلها أو باب من النار إن كان من أهلها فيعلم بذلك أنه من الفائزين بالرحمة أو الواقعين فى العذاب والنقمة ، فنظرها فى ذاتها إذ ذلك وقوفها على تلك الأمور التى هى محبوبة إن كان خيراً ، ومكروهة إن كان شراً ، واحاطتها علماً بتكافؤ المكتسب خيراً أو شراً وتعادله من زيادة أحدهما أو نقصانه كاحاطتها فى دنياها بما عليه خلقتها من تعادلهما فيها ، وذلك هو حسابها بكونها ناظرة فى ذاتها ، ولذلك قال الله تعالى سبحانه : ﴿ اقرأ

(١) سورة المطففين

(٢) سورة المطففين

كتايك ﴿^(١)﴾ يقول : تأمل ذاتك وما حصل لها من تكسبك واجتهادك العبادتين « كفى بنفسك اليوم عليك حسيياً »^(٢) يقول : لا حاجة إلى معروف هو غيرك بـسريان ما سرى فيك وكفى بذاتك التي هي نفسك بما تعلمه منها مما أنشأتها باختيارك وإيثارك موجبة لك السرمد والأزل والبقاء والمساو في جوار الباري . أو الشقاء والعذاب والبعد من جهة الملأ الأعلى ، فيكون عن ذلك التحقيق وتلك الإحاطة حدوث الألم والعذاب واللذة والمساو ، كما أن شخصاً من البشر مثلاً لو فرضناه حين كان في ظلمات الأحشاء ذا علم وإثار لأن يكون ما له من الصناعات التي يتعلق وجودها بالآلات التي يتم بها الشخص وفيها كماله وبها بقاؤه وبهاؤه وملأه ،^(٣) هي السياسة والإمارة والكتابة والوزارة والطب

ثم يصف الكرمانى الجنة فيقول : « انها موصوفة بالسرمد والأبد ووجود الملاذ فيها أجمع ، وانها لا تستحيل ولا تتغير ، ولا يطرأ عليها حال ، ولا تبدل ، والذي بهله الصفة هو النهاية الأولى من الموجودات عن المتعالى سبحانه عن الموصوفات والصفات إبداعاً خارج الصفحة العليا من السموات العرب عنها بسدرة المنتهى الذي هو المبدع الأول ، الذي هو المحرك الأول ، الموصوف بالأزل وعلة العلل ، والمنبعث الأول ، وجميع الملائكة المقربين الانبعاثية ، وإليه يتحرك كل متحرك ويشتاق إليه كل موجود مثاله ، وأسماؤها كثيرة بحسب مراتبها حول العرش ، وانها دار القدس ، الا أن جنة المأوى هي مأوى المثابرين من العقول المنبثقة في دار الطبيعة والأنفس العاقلة التخيلة ومجمعهم ، وفيها المتقون ، هي العرب عنها بأنها عند سدرة المنتهى خارج الأجسام في جوار الملك المقرب الموكول إليه أمر العالم الذي به تتعلق الأنفس وبه تستمد في دار الحس ، ذكر الله تعالى في كتابه ذلك : « كلا ان

(١) سورة الاسراء آية ١٤

(٢) سورة الاسراء آية ١٤

(٣) راحة العقل - الكرمانى - ص ٥١٩ - ٥٢٠ - تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب

كتاب الأبرار لفي عليين»^(١) إلى قوله : « ومزاجه من تسنيم . عيناً يشرب بها المقربون »^(٢) ، (كلا) حرف تحقيق لما يتلوه « إن كتاب الأبرار » يقول : ان نفس الأبرار العاملة في دنياها بما أمر الله به ورسوله عليه السلام يختلط أعمالها في ذلك الشيء ، غير مجردة من أشخاصها المنفردة بذواتها « لفي عليين » يقول : في سعادة من علت درجته من الأنبياء والأئمة والأولياء الذين هم العليون ، يقول : العالون صفحة السموات خارج الأجسام بذواتهم حول العرش « وما أدراك ما عليون »^(٣) تقول : وما تعلم أن « العليون » ما هو تعجب « كتاب مرقوم » تفسير العليين ، يقول : نفس منبعثة انبعثاً ثانياً مرقومة منقشة . بجميع المعارف الإلهية ، وما تقدم وما تأخر اكتساباً جامعاً للصور المجردة المكتسبة من أول الأدوار إلى آخرها . الأنبياء والأئمة والحدود التابعة ، كالسقاء الأعلى الجامعة لجميع الصور « ويشهدون المقربون » يقول : أيديها العقول البرية التي هي الملائكة المقربون في الأدوار الخالية ، وواصلتها بالأنوار القدسية ، وفعلت فيها ما يتم الخلق الجديد كما فعلت في السموات وأثرت فيها فكان قوله تعالى موجباً أن الجنة للنفس هي السعادة المستمدة من دار القدس من جهة المؤيدين ، وهي فيها دون الملك المقرب منزلة . ثم قوله سبحانه : « إن الأبرار لفي نعيم » نسقاً على كلا ، فكانه لما أخبر عن الأنفس المجردة أنها في السعادة وبين وجهها وكان لها أمثال لم يلحقوا بعد بها من دار الطبيعة ، وفي زمن صاحب القيامة الذي هو الدور السابع عند النفخ لم يلحقوا ، أعاد ذكر أحوالهم كيف تكون مع فسماهم ، ولما كانوا في الأجسام غير مجردين ولا منتقلين بعد فكانوا قائمين بالعبادتين أبراراً^(٤)

ويتساءل الكرمانى عن ماهية النار فيقول : « والنار لما كانت مغيرة للأمور الطبيعية إلى الصلاح والفساد جميعاً شبت فيها كان تغييرها إياه إلى

(١) سورة المطففين آية ١٨

(٢) سورة الأعلى آية ٢٨ ، ٢٩

(٣) سورة المطففين آية ١٩

(٤) راحة العقل - الكرمانى - ص ٥٢٧ - ٥٢٨

الائتلاف والكمال والتركيب والصلاح جملة بالقدس والهداية مثل قول الله تعالى : « هل أتاك حديث موسى ، إذ رأى ناراً فقال لأهله « امكثوا اني آنست ناراً لعل آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى »^(١) وفيما كان تغييرها إياه الى التحليل والنقص ، والتفريق والفساد جملة بالعذاب والضلال ، كما قال تعالى : ﴿ وجعلناهم أئمة إلى النار ويوم القيامة لا ينصرون ﴾^(٢) وهذه النار بخلاف تلك فان تلك هداية وكمالاً ، وهذه ضلال وعذاب . فالنار لما كان من فعلها التفريق ونقض المباني ، جعلت عما يصير اليه أمر الفجار والأنفس الخبيثة الفاسقة المنافة ، فقال الله سبحانه وتعالى : « كلا ان كتاب الفجار لفي سجين . وما أدراك ما سجين . كتاب مرقوم . ويل يومئذ للمكذبين »^(٣) (كلا) حرف تحقيق لما يتلوه ، « ان كتاب الفجار » يقول : انفس الفجار الذين يخالفون أمر الله فيما أمر به ويكذبونه ويتركون العبادتين ويخلو بها أو بواحدة منها « لفي سجين » يقول : لفي البعد الأبعد من النهاية الأولى التي هي العليون على ما سبق ذكره ، وهو الشقاوة المعبر عنها بالسجين الذي به يعذب المجرمون كالحبس في دار الطبيعة التي فيها يعذب المذنبون ، وهو على ما ذكر أهل التفسير صخرة في أسفل سافلين « وما أدراك ما سجين » يقول : وما تعلم أن السجين ما هو « كتاب مرقوم » صفة له يقال : هو أنفس مرقومة رهينة بما اكتسبته من الأعمال والمعارف لا في رضا الله ، ولا في طاعة أولياء الله جامعة لأمثالها ، كالأرض المرقومة بكونها جامعة لجميع الصور الواقعة تحت الإحساس يلحقها العذاب بما ينطوي من أحوالها من صنوف الآلام ، كما يحدث في موجودات الأرض من الاستحالات التي جعلت مثلاً للعذاب ، وهو كناية عن تلك الأنفس الخبيثة المارقة ، وعمن كان في مشاكلتهم فسحاً لأصحاب السعير وتعساً لهم بما يحصل لهم من قبل الانتقال في زمان صاحب الدور السابع من صنوف الغموم والتعريض بكل

(١) سورة طه آية ١٠

(٢) سورة القصص آية ٤١

(٣) سورة الطغفون آية ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١

بلاء بما اختاروه لأنفسهم من العمل بغير ما أمر الله به ورسوله^(١) .

ثم يضيف : « وأما حال المتقين في مأربهم وما يلقونه من السعادات والخيرات ويصادونهم من الكرامات والمسرات ، فالوصف يقصر عنها ، لكل تشبيهاً وتقريباً كحال عموم رهين بلد هولوّه حميم ومأوه ثقیل ، وأهله كله أعلاء مثله ، وسلطان بلده سلطان عظيم عادته أن يتم بمصالح رعيته ويرحمهم ويشفق عليهم ، وأن يتخذ كل برهة دعوة ويستدعي إليها كافتهم ليتفقدهم ويحسن إلى كل منهم بحسب مقداره ويستخصهم . . .^(٢) »

ثم يذهب إلى أن أصحاب الجنة يقولون : الحمد لله الذي أحلنا دار المقامة من فضله لا يسئنا فيها لغوب وينادونهم كما قال الله سبحانه : ﴿ ونادى أصحاب النار أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً فهل وجدتم ما وعد ربكم حقاً قالوا نعم ﴾^(٣) ثم يستخصه السلطان في تلك النعمة أبداً فيصير في جملة أولئك الذين يرددون الألحان بملح السلطان فيبقى مسروراً معهم مفتطاً متنعماً صحيح البدن فلا يموت . فهذا حال المتقين في آخرتهم ينالون مباغهم بما جاهدوا أنفسهم عليه في عبادة الله تعالى رب العالمين .^(٤)

ويتحدث الكرمانى في مكان آخر عن ذكر من أن القائل بانتقال الأنفس في الأشخاص من اعتقاده ان للنفس وجوداً قبل أشخاصها ، وشرح العلة في تخيلهم ذلك . يقول : إن الأنفس لا تخلو من أن تكون : إما جوهرأ أو عرضاً . فإن كانت عرضاً فحد العرض أنه يبطل ببطلان ما به قوامه ، ويخرج من حيز الوجود بانتقاض مباني ما به وجوده ، كان منه القضية بأنها تبطل ببطلان تأليف أشخاصها ومزاج جسمها ، وإذا بطلت ببطلان الشخص الذي به كان وجودها ، فانتقالها الذي تحتاج فيه إلى وجود ذواتها المفقودة ببطلان ما

(١) راحة العقل - الكرمانى - ص ٥٣٠ - ٥٣١

(٢) راحة العقل - الكرمانى - ص ٥٣٢ .

(٣) سورة الأعراف آية ٤٣

راحة العقل - الكرمانى ص ٥٣٣

كان محلها باطل محال ، وإن كانت جوهرأ فلا تخلو أن تكون اما جوهرأ بالقوة أو جوهرأ بالفعل ، فان كانت جوهرأ بالقوة وكان ما كان قائمأ بالقوة عادماً صورة ما هو منه بالقوة ، وغير موجدوله ما به يصح كونه فيه بالفعل ، وكان الجوهر ما لا يكون قائمأ بالفعل الحافظ ذاته بذاته وهو جار في الحاجة إلى ما به قوامه ووجوده مجرى الأعراض ، كان منه القضية بأنها مثل الأعراض التي يكونها غير قائمة بذاتها تبطل ببطان ما به قوامها يكونها غير واحدة في ذاتها ما يقلها وتستقل به ، وإذا كانت مثل الأعراض يكونها غير قائمة بذاتها تبطل ببطان ما به قوامها قامت القضية من ذلك ببطان انتقالها . وإن كانت جوهرأ بالفعل فلا تخلو في وجودها كذلك إما أن تكون جوهرأ أولاً بأمر الله من طريق الابداع والانبعث في دار القدس ، أو جوهرأ آخر من جهة أرباب التعليم والاكساب في دار الطبيعة فبطل أن تكون جوهرأ أولاً بالفعل بأمر الله تعالى بطريق الابداع والانبعث في دار القدس بامتناع موجودات دار القدس بما لها من الفنية في الكمال الممنوحة لها أولاً حياة وقدرة وعلمأ من التغيير والاستحالة بمفارقتها كما لها الذي هو قيامها بالفعل ، وتعلقها بالأشخاص الذي هو من حد ما يكون قائمأ بالقوة لا ما يكون قائمأ بالفعل أولاً وله قيام بالذات ، وإن بطل أن يكون جوهرأ أولاً بالفعل بأمر الله من جهة الإبداع والانبعث في دار القدس بامتناع الأمر فيه على ما ذكرناه ، ثبت بوجودها في الشخص كونها جوهرأ آخر قائمأ بالفعل من جهة أرباب التأيد بأمر الله تعالى وطريق التعليم والاكساب في دار الطبيعة ، فاذا ثبت كونها جوهرأ آخرأ قائمأ بالفعل من طريق الاكساب من جهة أرباب التأيد مما صارت به جوهرأ قائمأ بالفعل مانع إياها عن التعلق بعد المفارقة بجثة أخرى بتعلقها إلى ما به هي جوهر بالفعل ، وجاذب إياها إلى حيزه بكونه أشبه بها واليق من المزاج المتألف عن الطبيعة وأجسامها للبعد منه في النسبة والمشابهة . وإذا كان مانعأ إياها عن الانتقال إلى جثة أخرى بتعلقها ما به صارت قائمة بالفعل ، مترقية إلى درجة كما لها ، فباطل تعلقها بجثة أخرى ، كلا ، وكيف تصير النخلة القائمة بالفعل نواة ، أم شخص الإنسان القائم بالفعل صورة إنسان نقطة مع توهم بقائها على حالتها غير متسحيلة ولا متغيرة ؟ إن ذلك لمحال ، فالنفس

تتعلق بما يكسبها كمالها ويشبه ما نشأت عليه ذاتها ، وعند غم النشأة الأخرى الذي هو يوم البعث تسري في الأنفس حياة أبدية تجري من الحياة الطبيعية التي هي ذات النفس مجرى الروح الحي من الشخص ، ويكتسب النفس ما يحصل لها به هذه الحياة يبطل منها بعد المفارقة من معارفها وأفعال ما له أن يبطل من الأمور التي تتعلق بمصالح جسمها مما يختص بالنامية والحسية ببطان العلة التي هي الشوق في وجود هذه الأفعال والمعارف والعلوم . إن الشوق إذا كان عن حاجة ونقصان كما ذكرنا فباستفادة الكمال ، وحصول الاستغناء يبطل الشوق الذي عنها كان وجوده فلا يبقى منه لها الا ما يتعلق بذاتها من شوقها إلى الذي هو الله الذي لا اله إلا هو من دون ما كان يتعلق بها لأجل جسمها ومصالحها ، فتكون في ذلك كالعقول الخارجة قائمة بالتقديس والتهيل والتحميد والتمجيد والتسبيح ، محبة للكبرياء والعظمة الالهية التي ليس في استطاعتها ولا في استطاعة تلك العقول النهوض بالاحاطة بها ، فلا تفعل تلك الأفعال التي وجودها متعلق بالشوق الباطل منها ببطان الآلات من شخصها ، فلا تذكر الأمور التي كانت فيها ولا أحوال بحصولها في دار الأزل التي اليها صارت ، وبها تعلق ، واليها توجهت ، فلا يبقى من أفعالها الا ما يختص بذاتها كما قلنا .

وحالها في ذلك مثلاً حال الريان الحاصل في السفينة التي يتعلق بها أمر البدن كله في مصالحه ، والسفينة التي فيها الريان يدبر أمورها بمنزلة البدن الذي تحفظه النفس وتدبر أمره ، والبحر له بمنزلة الدنيا ، فكما أن الريان لكون السفينة في البحر وكونه فيها يلزمه حفظ سفينته التي بها وما يفعله فيها من الأفعال العائدة بحفظها خارجاً بالتشحييم والعدول بها عن المواضع التي يخاف فيها العطب عليها وما يفسدها جملة ، وداخلاً بنقص الماء عنها وتركه فيها والاحتياط في كل باب طلباً لما يعود بحفظها ، وإن يكون الطعام والشراب الذي يتعلق بذاته مقيماً على توقع الخلاص من أسر البحر ، وجميع ذلك لا لأجل السفينة بل لأجل نفسه ، ولئلا يهلك ، وهو على ذلك أبداً إلى أن يتخلص ويفارق السفينة ويخرج إلى البر ، فيكون الذي يفعل بعد مفارقتها من

الأعمال التي كان يعملها فيها ما يختص بذاته من دون ما يخص السفينة ، وتبطل منه تلك الأفعال التي هي مصالح السفينة من حط الشراع ورفعها وتشحيمها ونزف الماء عنها وحفظ الأخشاب والآلات ، والتعويض والإصلاح ، فكل ذلك النفس بكونها في الدنيا تحفظ البدن وتعمل الأعمال التي فيها صلاحها من داخله وخارجه إلى وقت المفارقة ، ولا تفتر أيضاً عن الارتياض والاكتساب للعبادتين علماً وعملاً الذي يخص ذاتها حتى إذا فارقت بدنها بطل منها ما كان يتعلق من أفعالها بمصالحه مما يختص بالنامية والحسية ، فيكون فعلها ما كان يختص بذاتها من الاستلذاذ بالمتصور من الأمور الأبدية بحسب ما يوجه كماها مثلاً بمثل ، وببطلان ذلك كله منها لا تذكر أمور الدنيا ، بكون تلك الأحوال لها أموراً كانت دنيوية طبيعية وهي قد ارتقت عنها إلى ما هو أشرف منها ، مثل الطفل المفارق بطن أمه إذا حصل يأكل ويشرب ، وينعم بالنعم الطبيعية بالآلات المكتسبة في ظلمات الأحشاء لا يتذكر ما كان له غذاء في ذلك الموضع لحساسته^(١) ولتبدل آلاته ، وقيام الحواس المستكملة له مقام ما حذف منه من الآلة التي بها كان يغتذي في الأحشاء ، وهي السرة ، ويكون فعله التذاذ بأمور أخرى أعدت له . كذلك النفس تبطل منها أفعال ومعارف كانت لها في دنياها لأجل جسمها الذي فارقتها وتكون أفعالها ما تقتضيه ذاتها بكمالها على ما ذكرناه من تعظيم الله وتسبيحه ، ولا يكون لها فعل كالعقول الخارجة المفارقة فيما سواه في دار الطبيعة ، فان ذلك كان لها في كونها في دار الطبيعة ليكون لها زيادة التكثر به ، والتجوهز والتهذب ، فأما وهي قد خلصت وانتهت مع المنتهين من دار الطبيعة فحسبها كونها نهاية في جوار النهاية الأولى وجوهرها باقياً ملتذاً بشمرة اكتسابها مناسبة لتلك العقول . وتلك المناسبة لها في الذات لا في الفعل ، وإنما لم يكن لها فعل في دار الطبيعة كالعقول لكونها النهاية الأولى التي هي تلك العقول وجهها إلى النهاية الثانية فعلاً فيها وتبليغاً إياها كماها الثاني ، ووجه النهاية التي هي النفس الناطقة الكاملة إلى النهاية الأولى استكمالاً بها وقبولاً منها . والفرق

(١) راحة العقل - الكرمانلي - ص ٥٤٤ - ٥٤٦ - تقديم وتحقيق د . مصطفى غالب

بينهما أن هذه النفس الناطقة الكاملة فاعلة في ذاتها بذاتها فقط . وتلك العقول الابداعية والانبعاثية فاعلة في ذواتها وفي غيرها جميعاً ، وليس لهذه الأنفس أن تبلغ مرتبتها في الفعل الا في الذات .

وفي النهاية يصحح ذلك ميزان الديانة على حسب رأي الكرمانى الذي يوجب كون وجه النبي صلى الله عليه وآله وإلى وصية الذي هو غايته تعليماً ، وكون وجه الوصي والنبي عليهما السلام استفادة منه . ومصير الوصي في الذات مثل النبي وامتناع الأمر على الوصي في أن يكون مثله في فعله في الأنفس ودعوتها ، وكونه فيها قبله منه غاية هو واقف عندها قابل ما تصوره من جهته مقيم عليه ، أن النفس الناطقة المفارقة لا تفعل الا بذاتها مما يوجب كمالها الذي اكتسبته فتقوم به وتناسب به ذوات العقول الا في أفعالها ، وليس لها أن تفعل في غيرها وتبلغ مرتبة تلك العقول في الفصل في الغير بكونها نهاية ثانية متكاملة بالنهاية الأولى .

والحمد لله الذي لقمح عقولنا بأنوار الهداة الراشدين من حدوده ، ونور أبصارنا بتعليم الائمة القائمين بأمره صلوات الله عليهم أجمعين ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .^(١)

هذه الآراء والأفكار المتنوعة المختلفة والمتناقضة أحياناً ، والمنسجمة أحياناً أخرى إنما أردنا من إيرادها في هذا الكتاب تمكين القاريء العزيز من تكوين فكرة صريحة صادقة يعب منها رحيق النفس ، كما يتأكد أن هذا الرحيق ينسجم مع ما يتفاعل في أعماقه وضميره من انفعالات واستجابات شوقية الى مراح الذات الربانية حيث يستحم في بحرها الزاخر فيستخرج الدرر والجواهر .

(١) راحة العقل - الكرمانى - ص ٥٤٧ - ٥٤٨ - تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب

الفهرس

الصفحة	الموضوع
٥	مقدمة
١٣	تمهيد
١٩	الصراع بين القديم والحديث
٢٥	النفس الشرية
٩٧	تطور علم النفس الحديث
١٣١	مبادئ الحياة النفسية العامة
٢٣١	هبوط النفس في العالم العلوي وارتباطها بالجسد
٢٣٤	قوى النفس المتعددة
٢٧٣	النفس الناطقة
٢٩٢	عودة النفس الى الكل

